موقف البشر تحت سلطان القدر

تأليف

شيخ الإسلام مصطفى صبري

ومعه كتاب

الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار

بقلم

محمد زاهد الكوثري

دار البصائر

موقف البشر
تحت سلطان القدر

تأليف

شيخ الإسلام مصطفى صبري

ومعه كتاب

الاستبصار
في التحدث عن الجبر والاختيار

بقلم

محمد زاهد الكوثري

دار البصائر

القاهرة - زهراء مدينة نصر.

محمول: ٠١٠٥٠٤٨٩٨٢ - ٠١٠٥٩١٠٩٤ - ٠١٨٢٥٩١٠٩٤

مركز التوزيع/ ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.

محمول: ٠١٢١٣١٩٩٩٧٨ - ٠١٠٢٤٣٦٣٦٣٢

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٢٠٠٨/٢٠٧١

الترقيم الدولي
I.S.B.N. 978-977-6259-12-6

• جميع الحقـــوق محفوظة للناشـــر •

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

الإخراج الفني - الغلاف الخارجي
قسم التصميمات بدار البصائر

يحظر الطبع أو النقل أو الترجمة أو التحويل إلى بيانات
إلكترونية لأي جزء من هذا الكتاب دون إذن كتابي من الناشر

المؤلف مسئول مسئولية كاملة عن أفكار وأسلوب ولغة هذا الكتاب
وتقتصر مسئولية الدار على الإخراج الفني فقط

موقف البشر
تحت سلطان القدر

تأليف

شيخ الإسلام مصطفى صبري

ومعه كتاب

الاستبصار
في التحدث عن الجبر والاختيار

بقلم

محمد زاهد الكوثري

بسم الله الرحمن الرحيم

مباحث الكتاب المهمة

۞ داء التقليد للغرب لم يسلم منه علماء الدين.

۞ نظرية دارون وعدم إمكان تأليفها مع القرآن.

۞ الرد على مؤلف كتاب "علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين".

۞ واجب الذب عن الإيمان بالقدر من غير تأويله بما يشبه إنكاره.

۞ لا ينبغي اللجوء إلى مذهب المعتزلة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التي عزي إليها انحطاط المسلمين.

۞ الرد على ما يتوهم من سقوط أهمية العمل إذا أومن بالقدر.

۞ الاستدلال بعلم الله الأزلي على الجبر وتحقيق ما له وما عليه.

۞ نقد أقوال الشيخ محمد عبده وإمام الحرمين وابن قيم الجوزية المائلين إلى الاعتزال، والشيخ محيي الدين بن عربي القائل بإسناد أفعال العباد إلى استعداداتهم غير المخلوقة، والشيخ الألوسي الذي تابعه ومشى عليه في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]، وقول علماء الماتريدية بعدم كون الإرادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة، وقول صدر الشريعة أن الفعل بالمعنى المصدري من الإنسان وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله، وقول العلامة التفتازاني في تفسير الفعل المذكور في قولهم: "الله خالق أفعال العباد" بالمعنى الحاصل بالمصدر، وقول المفسر أبي السعود في تأويل

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقول فضيلة الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى المذكور، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام آية: ٨]، ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢]، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣]، وقوله في حديث: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيعمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ.... إلخ»(١) وقوله: بأن تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل الاختياري لا يحتاج إلى خلق جديد بل يكون بمقتضى ذاتيهما، وقوله في ترتب خلق الله على كسب الإنسان ترتبًا عقليًا لا عاديًا كما هو المشهور، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي في حديث: «احتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى....... إلخ»(٢).

۞ بعض آيات وأحاديث القدر.

۞ تحقيق مسألة الترجيح بلا مرجح.

۞ نقد قول الكلنبوي في الجواب عن لزوم الإيجاب في أفعاله تعالى على مذهب تعليلها بالحكم والمصالح، وقوله ردًا على الأشعري: إما أن تصح إرادة شيء من الفاعل المختار بلا سبب يوجبه فلا يكون الإنسان مضطرًا في إرادته، أو لا يصح إلا بسبب موجب، فلا يكون الواجب تعالى مختارًا في أفعاله وفي إرادته.

---

(١) رواه البخاري [كتاب التوحيد – باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾].

(٢) رواه البخاري [كتاب أحاديث الأنبياء – باب وفاة موسى وذكره بعده]، و[كتاب القدر – باب تحاج آدم وموسى عند الله].

۞ تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الإكراه والجبر المحض.

۞ قولهم: "أخفى من كسب الأشعري" لايصح أن يعد عيبًا على مذهبه.

۞ حصة الإنسان في أفعاله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا يصح أن يعد مذهب الماتريدية أوسط المذاهب.

۞ مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقول سيدنا علي: "إن الله أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا لم يعص مغلوبًا ولم يطع مكرهًا".

۞ الجواب على قول الصاحب بن عباد في نصرة المعتزلة.

۞ مسئولية الإنسان عن أعماله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله.

۞ من هم القدرية؟

۞ آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار وانتقادها.

۞ قول الإمام أبي حنيفة في هداية الله تعالى وإضلاله.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للإيمان والإسلام وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، نسأله دوام هدايته ونعوذ به من زوال نعمته والصلاة والسلام على من أرسله الله هدى ورحمة للعالمين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد فلما كان القضاء والقدر الإلهيان لا يجري في الكون إلا حكمهما وليس الإنسان وأفعاله الاختيارية إلا جزءًا من أجزاء الكون، فمسألة القضاء والقدر مع مسألة كون الإنسان فاعلاً مختارًا مكلفًا مسئولاً عما فعله أو تركه في الدنيا والآخرة، المجموعتان في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]، مما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعًا وضاقت به علوم العلماء ذِراعًا، ناهيك أن القدر سر من أسرار الله، ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء في أفعال العباد إلى مذاهب جرَّت بعضهم إلى إنكار القدر والابتعاد عن معاني النصوص القطعية(١) والبعض الآخر إلى مخالفة بداهة العقل(٢)، وبعضهم إلى إحداث نظرية ضعيفة لو سلمت لتنزل القدر عن مكانه السري إلى منزلة مسألة بسيطة مع ما فيها من إنكار القدر أيضًا وإنكار ما شهد به العقل حينما يبتغي أصحابها بين ذلك سبيلاً(٣).

وإن خير المذاهب في مسألة القضاء والقدر ما ذهب إليه إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري الذي هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن

---

(١) إشارة إلى مذهب المعتزلة.

(٢) إشارة إلى مذهب الجبرية.

(٣) إشارة إلى ما ذهب إليه الماتريدية.

المعتزلة، فأحيا عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقَلَّبَ علم الكلام إلى هيئة غير هيئته التي خلعها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهبه عمدة عند متكلمي أهل السنة[1] لم تنزله عن مكانه الأسمى مخالفة بعض أصحابه له في بعض المسائل، وكذا مخالفة الإمام أبي منصور الماتريدي الذي عاصره، وتوفي بعده بإحدى عشرة سنة، وهو أيضًا قدوة في مذهب أهل السنة بعد الأشعري، ولم يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه في مسألة أفعال العباد أيضًا ما قاله بعضهم واشتهر بينهم كالمثل، وهو "أخفى من كسب الأشعري" لكون قوله أوفق لعقيدة الإيمان بالقدر.

دام هذا إلى أن جاءت أيام تزعزعت عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة أمام رقي الأمم الغربية في الصنائع وعلوم المادة، فمنذ تلك الأيام النحسات أخذت عقيدة الإيمان بالقدر تُتَّهم بكونها سائقة لمعتقديها إلى الكسل والتقاعد عن السعي والعمل، وسببًا لتأخر المسلمين في حلبة الحياة الدنيا، ومن هاب الكلام ضد الإيمان بالقدر هان له تحميل التهمة على مذهب الأشعري في مسألة أفعال العباد، وأراد تقوية مذهب الماتريدية أو المصير إلى مذهب المعتزلة وفاته أن الإيمان بالقدر من الأمور المأمور بها في الإسلام، والترجيح بين المذاهب في أفعال العباد يجب أن يوزن بميزان المراعاة للإيمان بالقدر والمطابقة للحق.

ومن العجب أن عقيدة الإيمان بالقدر التي أصبحت مضغة في أفواه الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها، فيتهمون بها المسلمين ويشاركهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم، ويوجد في المشتركين كثير ممن انتصب للإرشاد والمجاهدة في سبيل الإسلام، ولم أر حتى من الذين امتازوا باليقظة

(١) قال القاضي أبو بكر الباقلاني مقدم أهل السنة: "أفضل أحوالي أني أفهم الشيخ أبي الحسن" (حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد النسفية).

وبُعْد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر فيهم من أعدائهم الغربيين غير الآلين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية، ولا شك أن شر الأفكار الدخيلة أخفاها دخولاً كما أن أكبر الأعداء أخفاهم معاداة، وداء التقليد للغرب الذي غدا آخر الأدواء التي أصيب بها المسلمون وأشدها تعجيلاً لموتهم لا يعدله في الشدة والخسارة داء الإفرنج (الزهري)، قد تسرب في الذين تولوا علاج المرض من حيث لا يشعرون فضلاً عن جيوش البالغين منه إلى حد النزع، فقد وقع أن رجال الدين بمصر استخفوا بمضرة لبس القبعة الإفرنجية وعدوه على الأكثر جناية على القومية لا على الإسلام، ومن عده جناية عليه تراوح في حكمه بين التحريم والكراهة وكلهم أخرجوا التشبه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الإسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم، فكأنهم رأوا تعبير القوم، فظنوه حديث القومية لا حديث الإسلام، وقد وقع أن الشعور القومي ترقى في العرب وغلب الشعور الإسلامي؛ ولذا لم يشق على علمائهم وكتابهم ما نزل على التركي المسلم من اضطهاد الإبعاد عن الإسلام. ولم يشغل حاله بالهم – ولا يزال – حق الشغل، كل ذلك من تقليد الغرب الذي عمت بلواه، فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه، وصار بعض من ينكر التقليد ويأمره واجبه بإنكاره يقع تحت تأثير المقلد ولا يشعر، ومن هذا راجت بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس مجبولون على حب الابتداع والتجديد كما يقول المثل المشهور لكل جديد لذة، وقد استدل بعض الأفاضل المعاصرين بقوله ﷺ: **«إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مَائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»**(١)، على أن التجديد

---

(١) رواه أبو داود في سننه [كتاب الملاحم – باب ما يذكر في قرن المائة].

مرغوب فيه في دين الإسلام وفيه – مع كون المعنى الذي يقصده العصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور في الحديث – أن الإسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر ما ذم البدعة فيه، وحذر منها حيث قال بملء فيه: «كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ وَكُلُّ ضَلالَةٍ فِي النَّارِ»(١).

على أن أكثر ما رأينا من التجديد فإنما العامل فيه التقليد، وكم فرق بين التقليد والتجديد، كما أن كثيرًا من تفسر الآيات الذي يقع بدافع التجديد، فاسم التغيير أجدر به من التفسير وما قولك في ادعاء أن القرآن لا يمنع نظرية "دارون" الشائعة في مصر شيوعًا مدهشًا القائلة بكون القرد أبا البشر، والمدعي يستند إلى عدم كون النفس الواحدة في قوله تعالى في أول سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [سورة النساء آية: ١]، نصًّا في أبينا آدم عليه السلام، وفيه أن قوله تعالى بعده: ﴿وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾ [سورة النساء آية: ١]، يدل دلالة قطعية على أن المراد من ﴿نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [سورة النساء آية: ١]، سيدنا آدم؛ إذ لا احتمال لكون المعنى أن الله تعالى خلقنا من قرد واحد وخلق منه زوجه وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساء.

بل نقول: إن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الإنسان، والقول

---

(١) جزء من حديث رواه النسائي في سننه [كتاب صلاة العيدين – باب كيف الخطبة] والحديث بتمامه هو عن جابر بن عبدالله قال: «كان رسول الله ﷺ يقول في خطبته يحمد الله ويثني عليه بما هو أهله ثم يقول من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله لا هادي له: إن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ثم يقول: بعثت أنا والساعة كهاتين، وكان إذا ذكر الساعة احمرت وجنتاه وعلا صوته واشتد غضبه كأنه نذير جيش يقول: صبحكم مساكم، ثم قال: من ترك مالًا فلأهله، ومن ترك دَيْنًا أو ضياعًا فإليّ أو عليّ وأنا أولى بالمؤمنين».

باشتقاق البشر من القرود لا يأتلف قطعًا مع خلقهم من نفس واحدة أيًا كانت النفس الواحدة؛ إذ ليس معنى تطبيق تلك النظرية على البشر أن يشتق إنسان واحد من قرد واحد، ثم ينتشر منه الناس فيرجعوا إلى أصل واحد هو نفس المشتق الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة، بل أساس نظريتهم يأبى رجوع أصل الأنواع إلى الواحد الشخصي كما يظهر من مراجعة كتبهم، والآية تأبى تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذي خلق منه البشر كائنًا ماكان المراد من تلك النفس الواحدة، فقول القائل: إن النفس الواحدة في الآية لا تنص على آدم لا يجديه؛ لأنه إن لم تنص عليه فلا شك في نصها على نفس واحدة، فإن كانت هي عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل، وإن كانت عبارة عن قرد واحد، فهو خلاف نظرية النشوء والارتقاء فكما لا تأتلف تلك النظرية مع كون آدم أبا البشر، وكون الناس كلهم بني آدم على ما هو المعروف عند المليين، والموافق لتعبير القرآن ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ [سورة الأعراف آية: ٢٦] لا تأتلف برجوعهم إلى أصل واحد شخصي، ولو كان ذلك الواحد الشخصي قردًا.

هذا مع ما في الآيات الأخر من التصريح بخلق آدم من تراب وخلقه من غير أب وأم، كقوله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [سورة ص آية: ٧١، ٧٢]، أصرح في الدلالة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم من طين ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه، فلو سبق له دور القرد لكان بعد نفخ الروح في طينه المسوى، وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له؛ فهل سجدوا له وهو قرد؟

ثم لا معنى لقولهم: إن نظرية النشوء والارتقاء لم تثبت بعد بدليل قطعي ولا ضرورة في تأويل النصوص القرآنية إلا بعد ثبوت تلك النظرية، إذ لا إمكان لتأويل النصوص حتى يتأهبوا له على تقدير ثبوت تلك النظرية فما نطق به القرآن من خلق الناس من نفس واحدة، وخلق زوجها منها وبث بني آدم منهما رجالاً ونساء، وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له عقب تسوية بدنه، ونفخ الروح فيه، وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب بخلق آدم، كل ذلك يمنع نظرية تطور الإنسان وتحدره من القرود، ويمنع احتمال ثبوت تلك النظرية، ويجعل حديث تأليف إمكان القرآن معها على تقدير ثبوتها حديث خرافة، ومما يؤسف له أن رجال الدين المسيحي نفوا احتمال نشأة الإنسان من القرد بتاتًا وكفّروا من قال به بحجة أنه مخالف لما جاء في التوراة، ولم يبت بعض علماء الإسلام المتأخرين بنفي ذلك الاحتمال مع أني لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن، فكأنهم لا يثقون بما جاء في القرآن ثقة رجال الدين المسيحي بما جاء في التوراة ولو سمع «دارون» أن من علماء الإسلام من يدّعون إمكان تأليف القرآن مع نظريته مجاملة لعلماء الغرب وإيناسًا لهم بكتاب الإسلام وعلم آيات القرآن لضحك من عقولهم بدلاً من أن يستأنس بكتابهم، وضحك من إيمانهم بكتابهم، وهل يجدر بأي عالم من علماء الإسلام أن يؤمن باحتمال ثبوت نظرية تطور الإنسان من القرد بعد نفي كتاب الله ذاك الاحتمال، ويجعل إيمانه بها أساسًا لإيمانه بالكتاب فيحرف الكلم عن معناه أو على الأقل يتأهب له؟

هذا ما في القرآن وهو حسبي دليلاً قاطعًا بنفي نظرية التطور في الإنسان التي لم تثبت بعد، ونفي احتمال ثبوتها في يوم من الأيام مع أن علماء النفس الغربيين قالوا: إن الفرق بين الإنسان والحيوان ما هو بفرق ناشئ عن الاختلاف في الدرجة، بل هو فرق ناشئ عن الاختلاف في الماهية والطبيعة، فمهما كان

التناسب بين الإنسان والحيوان في الشكل الآلي – حتى ولو زاد على ما كان – فبين الذهن الإنساني والحيواني حاجز لا يجتاز، وهذا بنصه كلام «جورج ل. فونس جريو» الفرنسي صاحب كتاب «مبادئ الفلسفة» – الذي ترجم الأستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي القسم الأول منه وهو مختص بعلم النفس – فكيف يسلّم علماء الإسلام باحتمال اجتياز ذاك الحاجز واجتياز الحاجز، القرآني الذي هو أمنع منه، وما أحسن قوله عن تناسب الإنسان والحيوان في التشكل الآلي: 'حتى ولو زاد على ما كان'، وإني متعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جثة أو جمجمة أثرية تتم بها حلقات الاتصال بين الإنسان والقرود؛ لأن كل ما اكتشف منها وما يكتشف لا يتعدى وراء التناسب في التشكل الآلي، وهو لا يثبت مطلبهم منطقيًا لأن آخر ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان وهو النفس الناطقة على التعبير القديم أمر معنوي لا مكان له في الآلات والأعضاء المحسوسة.

فآخر ما يكتشف ويقال عنه: أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه إنسان بالقرد أو أشبه قرد بالإنسان في الشكل الآلي فقط، ولا يكون واسطة اتصال وانتقال بينهما، وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال، ومنه يعلم أن باب الاستدلال الذي يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات والاكتشافات الأثرية المنتظرة مقفل قطعًا، ومنه يعلم أيضًا أن العلوم المادية المبنية على التجارب والتي يسمونها علومًا مثبتة، ويعتبرون العلوم غيرها كأنها غير المثبتة، ومقتضاه أنها المفيدة لليقين لا غيرها، فليست كما يدّعون من القوة، وليس غيرها كما يزعمون من الضعف، بل النتيجة في مسألة أي علم تابعة لاستقامة منطق المستنتج وسقامته، وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم يكن لك عقل يدرك ما تستنطقها به.

وكنت حينما كنت في بلادي ناقشت أكبر كتّاب الترك وأميرهم في مسألة

تعدد الزوجات، وكان مناظري قد أنكر حتى فائدته في تكثير النسل، فقلت له: أليس من البديهي تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات الكثيرات؟ فكان جوابه أن الإحصاءات لا ترى ازدياد النفوس في بلاد يجري فيها تعدد الزوجات، بل ترى انتقاصها بالعكس، والإحصاء لا يخطئ أبدًا في حين أن المنطق قد يخطئ، ثم انتقل الكلام إلى الموازنة بين المنطق والإحصاء وإلى أن أيهما أحق بالاستناد، فقلت: إن الإحصاء يمكن أن يرى تعدد الزوجات في بلدة ويرى معه انتقاص النفوس فيها من يوم إلى يوم ولا يقدر الإحصاء على أن يفهم التلازم بين الأمرين، أعني أن هذا نشأ من ذاك، فيمكن أن تكون هناك أسباب أخر توجب الانتقاص والذي يفهم وجود التلازم وعدمه بين الشيئين ويحكم به هو المنطق، وهو يستخدم الإحصاء وغيره ويستعمله استعمال الأدوات، والحاكم الفاهم هو المنطق ولولاه لما أفاد الإحصاء والتجارب أي شيء.

وجدُّ القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى الذوق السليم من النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم، وبين القرد الذي هو أقبح أنواع الحيوان وأقذرها، وهي حقارة للإنسانية أخزى الله الجيل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القرود مع كونهم (لنقل كذا) أحق به لتقدمهم في العراقة، وإني أعتذر إلى القارئ من دخول هذه المسألة في مقدمة الكتاب الذي خصصته لتحقيق مسألة القدر مع أنه ليس من دأبي أن أخلط بالكتاب شيئًا من غير موضوعه، ولكني أردت أن أذكر مثالاً لمبلغ ما ألقاه سيل التقليد الغربي في مجاريه من حماة العقليات الخاطئة التي من جملتها ومن جنسها الاستهتار الأخير بإنكار القدر، وحاصل العذر شدة تعلق هذه المسألة بسبب تأليف الكتاب.

وإذا عدنا إلى ما نحن بصدده فإني اطلعت بعد مجيئي إلى مصر على رسالة

ذات ثلاثة أجزاء ادعى كاتبها أنه وضع علمًا جديدًا وأسمى رسالته "علم القضاء والقدر" أو "سر تأخر المسلمين" فنسب جميع أهل المذاهب في مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكلمين فيها القائلين بالقدر من خلفهم وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر، واستشهد بقول مؤلف فرنساوي: "إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكًا ذريعًا، بل هي مرض مريع وشلل عام وجنون ذهولي يبعث الإنسان على الخمول والكسل" ص٤٤، من علم القضاء والقدر، وقال واضع هذا العلم في ص٥٧: "إن المنتقد الخبير إذا نظر على يمينه وحول بصره إلى الأمم التي لا تدين بالإسلام لرأى منهم إقدامًا ونشاطًا يحير الألباب بما يظهرونه من آيات الله ونعمه المدفونة في العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما حصر الجمعيات الخيرية المتعددة في بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض والصناعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين لخير الوطن والرفق بالأيتام والفقراء والأموال الخيرية لإنشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصيه العقل والفكر مما يدل على الحياة الجميلة العالية حتى صارت هذه الأمم أبهج من نور الشمس بعلومها وقوتها واجتهادها وسهرها على ما ينفعهم في جميع أمورهم، وكادوا يبتلعون الأرض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة، ولعل سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بعقيدة القدر مقلوبة كما تشربها المسلمون، وإن كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الأمم، فإذا حول بصره إلى الجهة الأخرى ونظر إلى الأمم الإسلامية على اختلافها لرأى الانقسام والتباغض والتحاسد والجهل والتأخر على أكثرهم، ولعلم أن الجميع في مرض صار مزمنًا يعز شفاؤه ويكاد الإنسان ييأس من وجود دواء لشفائه، وسببه في الغالب الخمول الناتج من فهم القضاء والقدر مقلوبًا".

وليس عند واضع علم القضاء والقدر قدر يتقدم في علم الله على أفعال

الإنسان، وإنما الأقدار الإلهية للإنسان نتيجة لجهوده الاختيارية، والله تعالى عما يقول الرجل علوًا كبيرًا لا يعلم من عبده في الأزل إلا كونه مختارًا في أفعاله، ولا يعلم قبل أن خلقه وفعل هو ما فعله من خير أو شر أو نفع أو ضر ماذا يفعله باختياره مما يمكنه أن يفعله، ولو علم كان الإنسان غير مختار، والقول بعلم الله القديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم كفر صراح عنده، وقد صرح بكفره اللازم لنسبة الجهل إلى الله تعالى عن ذلك في غير موضع من كتابه وهو لا يعده جهلاً مدعيًا أن له تعالى في الأزل علمين متضادين عن كل ما يحتمل أن يفعله الإنسان، وأن لا يفعله، فإن فعله ظهر علمه المتعلق بوقوعه وغاب علمه المتعلق بعدم وقوعه، وإن لم يفعله ظهر علمه المتعلق بعدم وقوعه وغاب علمه بخلافه وهذا معنى كون الله ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [سورة المؤمنون آية: ٩٢]، عنده، ومدعيًا أيضًا أن القول بعلمين لله أفضل من القول بعلم واحد، قال في ص٤٣ من الجزء الثاني: "وهل فرض سعة علم الله من الجهتين إيمانًا وكفرًا لكل إنسان أفضل أم تضييقه وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى: ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة الأنعام آية: ٨٠]" ثم قال: "ومنها تعلم أنه كتب له في أم الكتاب خطين متضادين من العلم: علم لإيمانه وعلم لكفره وموت على الكفر بحوادثه المنوعة، وأراد سبحانه أن يكون مخيرًا بين وقوع أحدهما لنفسه ولحريته، فإن اختار الموت على الكفر فقد محا الله ما بجانبه مما كان مكتوبًا له من الموت على الإيمان أيضًا باختياره، ولذا كان علمه تعالى باختيار الإنسان بعد وقوع الاختيار نفسه لا قبل الاختيار، لأنه لو كان قبله ما كان اختيارًا مطلقًا، ولذا قضى الله بحق وقدر أن يكون رقيبًا على كل إنسان مراقبة شديدة لهذا العلم بما يختار وليكتب ما له وما عليه بعدل وحق".

وفي زعمه أن قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [سورة العنكبوت آية: ٣]، دليل على أن الله تعالى لا يعلم الصادقين من عباده، والكاذبين قبل فتنتهم وتجربتهم، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [سورة البقرة آية: ١٤٣]، وقوله: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٦٧]، وقوله: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴾ [سورة الكهف آية: ١٢]، [وإن لم يذكرهما](١)، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [سورة النساء آية: ١]، وقوله: ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [سورة ق آية: ١٨]، وقوله: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [سورة الانفطار آية: ١٠ – ١٢] وعنده أيضًا أن لله تعالى علمين متضادين بإيمان الأنبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ما وقع منهم، بل وبعبادة كل مخلوق من الحيوان والنبات والسماء والأرض وعصيانها وإيمانها وكفرها، فإن آمنت وأطاعت يظهر علم الله بإيمانها

---

(١) والرجل لا يتفطن في أول ما قرأ هذه الآيات أنها ليست على ظاهرها لعدم تمييز ما جاز بشأن الله تعالى عنده عما لم يجز، وعدم معرفة مسلك أهل التفسير في مثل تلك الآيات فاستحالة معنى التجربة والاختبار في شأنه تعالى لاستلزامه الجهل السابق تكون قرينة مانعة عن كون تلك الآيات على حقيقتها، فمعناها أن الله تعالى يعامل عباده معاملة من يختبرهم ويريد أن يعلم ما هم يعملون، وإن كان عالمًا به من دون حاجة إلى اختبارهم، فالكلام مبني على التشبيه والتمثيل، وفائدته بيان شدة رقابته تعالى على عباده، فكأنه يختبرهم ليعلم أحوالهم؛ لأن المختبر أشد اهتمامًا بحال من يختبره من الخبير وهذا ما أختاره في توجيه تلك الآيات، وللمفسرين وجوه أخر لا تستبين فيها نكتة العدول عن الحقيقة والتعبير بما يحتاج إلى التأويل لاستلزامه الجهل المحال في حقه تعالى.

وطاعتها ويخفى علمه بكفرها وعصيانها، وفي زعمه أن في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت آية: ١١]، دلالة عليه، ولو كان الله يعلم عنهما الإيمان وحده من غير كفر أو عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله: ﴿أَوْ كَرْهًا﴾، فالله تعالى عنده لا يعلم قبل خلق السموات والأرض هل تطيعان أمره التكويني أم لا؟ ومعناه أنه لا يعلم قبل خلقهما أنه قادر على أن يخلقهما.

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست وراءه جهالة وضلالة، وهو لا يعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه، وليس من شأن العلم الذي يعرِّفه العلماء بأنه "صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض" أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع؛ لأنه بمعنى اجتماع النقيضين الذي هو أشهر مثال للمحال؛ إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والإيقان وهو لا يتعلق إلا بجانب واحد وما يزعمه علمين بالجانبين عبارة عن الشك والتردد بينهما، ولا يكون الشك المتساوي طرفاه، بل ولا الظن الراجح طرفه من العلم في شيء، وإنما الشك والتردد بين وقوع شيء وعدم وقوعه جهل بسيط بحال الشيء، والقول بسعة عمل الله بفضل هذا الجهل لكونه علمين حيال علم واحد من سعة جهل القائل يخيل إليه الوسعة الكامنة في الجهل لكونه دائرًا بين أمرين من الإيجاب والسلب سعة العلم، والله تعالى قال عنه نفسه: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة طه آية: ٩٨]، ولم يقل وسعه جهلاً، ومن عجيب البلادة المنضمة إلى جهالة الرجل أنه ينفي علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم، ثم يقول: إنه يعلم عنه علمين، فكأن عدم العلم علمان!!

والرجل يجهل البديهيات الأولية ويجهل جهله، ثم يجهِّل جميع علماء

الإسلام ويضللهم، ويخص بالذكر منهم الشيخ محمد عبده لاعترافه بسر القدر الذي لا يصل إلى حله العقول، وشيخ الإسلام إبراهيم الباجوري شارح جوهرة التوحيد، وابن غانم المقدسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وحجة الإسلام الغزالي، والإمام أبا الحسن الأشعري لقولهم بالجبر، والحكيم ابن الرشد لقوله: "وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك إذا تُؤُمل دلائل السمع في ذلك وُجدت متعارضة وكذلك حجج العقول"، وهو يرى في زماننا قوة الأمم غير المسلمة الذين يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا فيجلهم، وضعف المسلمين فيزدريهم ويستهين بعلمائهم وأئمتهم ويجهِّلهم بل يجهِّل الله عز وجل، ويسند تأخر الأمم الإسلامية إلى إيمانهم بالقدر ومن أين يدري الجاهل أن الإيمان بالقدر، من أعظم منابع القوة لا الضعف ولم يتنبه لخطئه في سوء الظن بهذا الإيمان من المسلمين مع قوله: "وإن كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الأمم" فكيف لم تؤخر أولئك الأممَ كثرة علمائهم الباحثين فيها؟!

أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم في القدر إنها عقيدة مقلوبة وصحيحها أن يكون الإنسان حاكمًا على القدر لا العكس، فمن زعمه الباطل ولا يبقى معنى للقدر إذا كان كما توهمه تابعًا لحركات الإنسان غير متبوع، ولا تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة، والرجل يغيب عنه أن السبب الحقيقي لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر وقوة جهلهم الذي أقام الرجل فيه من نفسه مثالاً لهم عظيمًا ومن جملة الأسباب عدم وقوف كل أحد منهم عند حده، فيتدخل بعلوم من لا صلة له بها ولا يتركها لعلمائها، ولاسيما العلوم الدينية التي أصبح حماها عرضة للناس، يدخله من يشاء ويركض برجله في طوله وعرضه من غير حاجة إلى استئهال له، وقضاء عمر في دراسته في حين أن الغرب آمن

بنظام الإحصاء وأسس بنيان رقيه عليه، ومن لم يبال بهذا النظام ورَّط نفسه، ولا يوضع حد لما يقع فيه من الأخطاء كما وقع الرجل.

وهذا علم النفس المترقي في الغرب يرى علماؤه أن الإنسان مسير لا مخير، قال الأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية في محاضراته التي نشرتها مجلة القضاء الشرعي: "تقضي المصلحة علينا في كثير من الأحايين بالوصول في بعض المسائل النفسية إلى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلاً من الوصول إلى الحقائق، فنحن نريد أن نحكم في مشكل الإرادة بأن الإنسان مخير لا مسير مثلاً وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الإنسانية للوصول إليها، وليس للعلم أن يتحول عنها أصلاً، فإن قال عالم الأخلاق والقانوني والشرعي بوجود الإرادة، فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول، بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجردًا من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة، وإن قال الدين إن نفي وجود الإرادة يؤدي إلى نسبة الظلم لله عز وجل، وأن إثبات وجود الإرادة يؤدي إلى نسبة العجز لله تعالى، وأن الله سبحانه وتعالى منزه عن الظلم والعجز، فالعالم النفسي لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكمًا علميًا إلا متى تثبت من الحقيقة، لقد أظهر دارسو الإرادة في بادئ الأمر، وبتأثير النظرية الميكانيكية أن الإنسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية، وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة الأدبية والمدنية... إلخ، فالإنسان مسير لا مخير، وهذه النظرية ذاعت

في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية، وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة.

وهنا أسأل صاحب (علم القضاء والقدر) المعجب بحال الأمم الغربية، هل يكون قول علمائهم النفسيين بنفي وجود إرادة الإنسان قاضيًا على رقيهم ونشاطهم وجذامًا يفتك فيهم وشللاً عامًا؟ وهل يبرز فيهم من ينادي بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لأمتهم من الشلل والكسل كما فعل هذا الرجل ونادى بجهله في تجهيل علماء الإسلام وتضليلهم، مع أن علماء الإسلام لم يغالوا في قولهم بالقدر إلى أن ينفوا إرادة الإنسان، ويقولوا بلزوم نسبة العجز لله تعالى من إثبات الإرادة للإنسان؟! وإني أقول إن الإنسان مسير ومخير لا مسير فقط، كما قال علماء النفس، فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشئ عن التقليد ويحملون على علمائنا القائلين في مسألة القضاء والقدر بالجبر المتوسط قولَ علماء النفس الغربيين وعلى الأقل قول بعض منهم بالجبر المحض وليخففوا من غلوائهم[1].

أما إسناد الجهل إلى الله تعالى في سبيل الفرار من الجبر، فأمر لم يخطر ببال الفارين من أهل المذاهب، وما يدري الرجل أن الجبر الناشئ من علم الله الأزلي تداركه العلماء الذين لم يعبأ هو بهم، وقد تقاصر فهمه عن إحاطته حتى عبر عنه ببدعة الانكشاف وسيجيء تحقيقه في محله.

---

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين أنا نأخذ آراءهم بعينها كما عرفناه من مفتوني الشرق بهم، فربما يكون قولهم ذاك فرع القول بالطبيعة، وكون الإنسان مسيرًا تحت العوامل الطبيعية، وفرق عظيم بين القول بكونه مسيرًا تحت تلك العوامل، وبين القول بكونه مسيرًا تحت مشيئة الله، ومما يؤيد الثاني ويأبى الأول أنا نرى أخوين لأبوين ورثا دمًا واحدًا وتربيا في بيئة واحدة وتعلما في مدرسة واحدة، وحف بأحدهما ما يحف بالآخر من الظروف الأدبية والمدنية، ثم اختلفا وتباينا في السيرة والعمل.

وكأني بالقارئ يعنفني على طول اهتمامي بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها عند أولي النهى في صدر الكتاب، وعدم تأخيرها على الأقل إلى صف الذين انتقدت آراءهم في الكتاب، لكني تكلمت في الكتاب مع العلماء وناقشتهم لا الجهلاء، وإنما قصدي في المقدمة لفت النظر إلى سوء حظ مسألة القدر وحد اختلاط الحابل فيها بالنابل، ومعاناة العلم والعالم من الجاهل، وحد ما بمصر من المضحكات المبكيات، وأنواع الغارة الشعواء على علم الدين بين ظهراني العلماء، وقد تحداهم الرجل وادعى في كتابه إلزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه الطويلة العريضة في تضليل عقيدة الإسلام بالقدر، ولم أكن أتكلم عنه في كتابي وأعيره قيمة الكلام عليه، ولو بهذه النبذة الإجمالية لو لم أجد بين شكاياته عن عقيدة القدر الإسلامية وبين شكاية من يجب الاهتمام بكلامه مشابهة ما.

وقد وقع بُعَيْد هذه الرزية الجاهلية أن ألقيت في قاعة جمعية الهداية الإسلامية بالقاهرة محاضرة في القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقًا وأستاذ الأساتذة بها، وربما يخيل للواقفين على انتشار كتاب الجاهل الجريء المار ذكره أن دافع محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه، وعلى ما كاد يرتكز في أذهان العصريين من سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الإسلامية، وإني رأيت المحاضرة في مجلة الجمعية المشار إليها الغراء، وأنا إذ ذاك مقيم بالتراكيا الغربية اليونانية حيث يسكن بها المسلمون الأتراك، فعنيت بقراءتها رجاء أن أجد فيها الشفاء والوفاء بحق النقطتين الهامتين: حل مشكلة المسألة التي لا يزال غموضها مثلاً سائرًا في ألسنة العلماء والعقلاء، وإزالة التهمة عن الإيمان بالقدر المأثور في الإسلام التي وجهها إليه أعداؤه الحديثة، وأرادوا تشويه وجهه بها عند ضعفاء العقول، لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريدية

القائلين بكون الإنسان مختارًا في تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالإرادة الجزئية، وستعرف أن هذا القول لا يسلم لهم ولا يستقيم مذهبهم مع الإيمان بالقدر. فلم يأت ببيان شافٍ من هذه الناحية، ومن الناحية الأخرى درستُ إنحاءه باللوائم على الذين- قال- التبس عليهم معنى القضاء والقدر، ومراد الشارع منهما ومن الآيات والأحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح، فأحسست منه التعريض لمذهب الأشاعرة المعروف في علم الكلام، ولما ينسب إليه من الجبر المتوسط والتصديق بأقوال الذين حُمّلوا شطرًا عظيمًا من تبعة تأخر المسلمين في طرق الحياة، وإخلادهم إلى الضعف والذلة والمسكنة على اعتقادهم بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله، وأنه مالك الملك يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء. فما راقني أن تحمل على الإسلام أو على الأقل على أشهر مذهب من مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة، وأن تصدق هذه الفكرة التي أعلم أن الغرب مُصدِّرها وموحيها إلى قلوب الشرقيين.

وكما لم يرقني ذلك لم أجد محاضرة فضيلة الشيخ لاسيما ما تكلم في تأويل الآيات الدالة على القضاء والقدر في درجة من القوة متناسبة مع صيت كماله الذائع في عالم العلم، ومع ما حازته المسألة التي التزم تحليلها من الأهمية في ذلك العالم.

الحاصل أن الشيخ لم يأت بدواء للداء القديم بإزالة الغموض عن أصل المسألة ولا للداء الحديث بإزالة التهمة عن عقيدة القدر ونفي كونه سببًا لتأخر المسلمين، بل تكلم بكلام يميل إلى تصديق أقوال المرجفين، وينبئ عن الإمعان في اجتناب عقيدة الجبر وإن أدَّى إلى إنكار القدر.

فهذه الأحوال دعتني في قلة بضاعة من العلم وكثرة من شدائد حياة المهاجرة إلى البحث المشبع في عقيدة القضاء والقدر المعنون في علم الكلام بمسألة أفعال العباد، وتلك العقيدة أكثر ما يلام عليه المسلمون بعد مسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث في حد ذاتها؛ ولذا اختار كثيرون أسهل طريق في إبعاد تهمتها عن الإسلام، كتأويل تلك العقيدة بما يشبه إنكارها أو إمالتها إلى مذهب المعتزلة، وليت شعري لماذا ينكرونها إن كان حقًّا مطابقًا للواقع ولأدلة العقل والنقل، وما الفائدة في إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الأعصار ومشوا عليها في كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين؟ فإن كان الدفاع عن عقيدة الإسلام في القضاء والقدر إنما يمكن اليوم بالبراءة عن المذهب السائد فيها والتقرب إلى مذهب المعتزلة الذي طالما نبذه الجمهور منذ صدر الإسلام ولا يزال تنبذه نصوص الكتاب والسنة، فهل لا يقول متهمو المسلمين بها قبل اليوم؟ إنهم انتبهوا بفضل إرشادنا إلى عوض عقيدتهم فقوّموها فلا تحصل البراءة من معابتها للإسلام وإن حصل للمسلمين بعد اليوم، على أن العيب في العائب لا في المعيب. ثم كيف تُخفَى عنهم آيات القرآن التي تشهد بالقدر، وتنادي بسلطة مشيئة الله بحيث لا يستطيع متأولوها إلا أن يأتوا بما تمجه العقول السليمة ويضحك منه المتهمون لو سمعوه كما يأتي شرحه وإيضاحه في محالّه.

وإني التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الإسلام في القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها، وإثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الإسلام، لا يُسمع الانتقاد فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلام ضدها بغير ذلك الطريق، كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب إيمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجازفة جاهلية والاستماع لها ثم السعي في تصوير

المسألة بصورة تُرضي الناقد الغربي والمتفرنج الشرقي لجدير بأن يعد من الضعف والجبانة التي يعاب بها المسلمون المتأخرون، وكذا كل حالة من المسلم لاسيما المسلم العالم المجاهد تدل على حركة قهقرية أمام المتهم الغربي أو أخيه الشرقي. ومن بواعث الأسف أن علماء الدين غدوا من كثرة الحملات عليهم من الخارج والداخل يخافون ما لا يُخاف من كل لومة لائم وجهت إليهم وإلى الإسلام، كمخافتهم على أنفسهم أن يُرمَوا بالرجعية والجمود أو الاشتغال بالسياسة، ومخافتهم على الإسلام أن يقال: إنه انتشر بالسيف فكأن الإسلام لم يكن له مع قوة حجته سيف خضع له أعداؤه، ولا ينبغي أن يكون له كما في الحالة الراهنة، وكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بعام في الإسلام، وأنه ليس من واجب العلماء وكأن الخلاص من الجمود إنما يحصل بالفرار حيال هجمات الجحود. فها أنا بحول الله وقوته وبمجرد قوة الإسلام في قلبي توليت النقاش والمناظرة في أصعب مسألة وأعصاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين، وفي نيتي إن عشت أن أكتب في سائر مزالق التقليد.

وإني أستشعر في طروء الوهن لعقيدة الإيمان بالقدر في عصر تُرى فيه قدرة الإنسان على الطيران فوق السحب والغوص في لجج البحار وما إليهما من عجائب الأعمال، إكبارَ قدرة الإنسان حتى كأنه تفلت من أساره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الإنسان خالق أعماله ورجحانُها على مذهب الأشاعرة، فعلى الإنسان المتأخر المخلوق أن يرتقي إلى مرتبة الخالق مع المرتقين.

كلا، إن الإنسان مخلوق دائمًا وسيبقى كذلك، وإن رام أسباب السماء بسلم، وكأن المؤمنين بالقدر كانوا آمنوا به فيما لا يدخل تحت قدرته ولم يؤمنوا به فيما يدخل تحتها فلما اتسعت دائرة قدرته؛ لزم إنكار القدر بقدر ما

اتسع من قدرته، والحال أن المسألة في أتفه ما يكون من فعل الإنسان كالمسألة في أعظم ما يكون منه، وأن القضاء والقدر لا يزالان على سزيتهما وإحاطتهما بأفعال الإنسان جلّت أو قلّت، وإنما الغلط في رؤية القاصرين، فإن سبب الرقي العصري ظن خروج الإنسان من حدود القدر، فالواجب أن نرده إليها ونوقفه عند حده.

هذا وإني لقيت العجب عند تحرير هذا الكتاب، فمن مبغض قال: إن مصطفى صبري تمذهب بالجبر وضل بعد الهدى، ومن محب قائل بوجوب الميل في مسألة القدر من الأشعرية إلى الاعتزال لحث المسلمين إلى السعي والعمل والتقدم، لم يرض بمنهج الكتاب ورآه معاكسًا للواجب، فأراد أن يحول دون آرائي التي ارتأيتها وهو يشك في نضجها، ومن نذير توسمته في حديث «أُخِّرَ الكَلَامُ فِي القَدَرِ لِشِرَارِ أُمَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ»[1] أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي هريرة، فتفكرت في أمري لئلا أكون من شرار الأمة وتفكرت في احتمال أن يقال، هل كان التعمق في مسألة القدر معدودًا من الضرورات الدينية؟ ولكن شيئًا من ذلك لم يكن ليثنيني عن عزيمتي في تحرير الكتاب؛ لأن سوء الظن بالإيمان بالقدر تلك العقيدة الإسلامية أتانا من الغرب كما بينته وأن من حقي بصفة رجل شهد من كثب مضار انسياق المسلمين مع التيارات المنبعثة من الغرب وقرر على أن أقدس واجبات اليوم ممانعتها ومجاهدتها، أن أرى تأييد الإيمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين.

وقد صرح المغفور له الشيخ جمال الدين الأفغاني في رسالته التي سماها 'القضاء والقدر' بمجيء هذه الفكرة، أعني تحميل تبعة تأخر المسلمين عن أمم

(١) رواه الطبراني في معجمه الأوسط (٦/ ٩٦)، ورواه الحاكم في مستدركه (٢/ ٥١٤) بلفظ «أخر الكلام في القدر لشرار هذه الأمة» وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

العالم مقصرين في اكتساب القوة والثروة لهم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب[1] وصرح بتخطئتها، ومن كلامه في ذلك الصدد: "إن للتاريخ علمًا فوق الرواية عُني بالبحث فيه العلماء من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها، وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل في العادات والأخلاق والأفكار، بل في خصائص الإحساس الباطن والوجدان وما يتبع ذلك كله من نشأة الأمم وتكوُّن الدول أو فناء بعضها واندراس أثرها.

"هذا الفن الذي عدوه أجلَّ الفنون الأدبية وأجزلها فائدة بناء البحث فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر والإذعان بأن قوة البشر في قبضة مدبر الكائنات ومصرف الحادثات، ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع، ولا انهدم مجدولاً تقوض سلطان".

أما الحديث الذي سبق ذكره وتضمن معجزة من معجزات نبي الإسلام صلى الله تعالى عليه وسلم، فكشف عما يكون في آخر الزمان من بدعة التكلم في القدر، فأجدر به من أن ينطبق على كتابي هذا أن يكون منطبقًا على المسلك الذي جادلته فيه وأعني به الأفكار الحادثة ضد الإيمان بالقدر، وهناك أحاديث كثيرة أخرى في ذم المكذبين بالقدر أي الذين لا يؤمنون بأن الله خالق كل خير

---

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قولي: "ولم أر من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من أعدائهم الغربيين المستفرغين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية"، وإني أسر بوقوع تذكير قبل تذكيري غير أني نظرت في غفلة المسلمين ومماشاتهم فكرة الاتهام، ولقيت الذين ترددوا في تصديق ما ذكرته في مورد ذاك الاتهام، فقلت ذلك القول فإن كان قد سبق تذكيرهم من الشيخ جمال الدين مع دوام غفلتهم فهو مؤيد لشكايتي منهم لا مناقض لها.

وشر مثل قوله ﷺ: «سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي أَقْوَامٌ يُكَذِّبُونَ بِالقَدَرِ[1]»[2] أخرجه أحمد بن حنبل والحاكم عن ابن عمر، وقوله: «سِتَّةٌ لَعَنْتُهُمْ وَلَعَنَهمُ اللهُ وَكُلُّ نَبِيٍّ مُجَابٌ: الزَّائِدُ فِي كِتَابِ اللهِ وَالْمُكَذِّبُ بِقَدَرِ اللهِ وَالمتَسَلِّطُ بِالْجَبَرُوتِ فَيُعِزُّ بِذَلِكَ مَنْ أَذَلَّهُ اللهُ وَيُذِلُّ مَنْ أَعَزَّهُ اللهُ وَالْمُسْتَحِلُّ لِحَرَمِ اللهِ وَالْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللهُ وَالتَّارِكُ لِسُنَّتِي»[3] أخرجه الترمذي، والحاكم عن عائشة، والحاكم عن عليّ، وقوله: «سبعة لعنتهم وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذب بالقدر، والمستحل حرمة الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي، والمستأثر بالفيء، والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله، ويذل من أعز الله»[4] أخرجه الطبراني عن عمرو بن شغوي، وقوله: «أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي ثَلاثًا حَيْفَ الأَئِمَّةِ وَإِيمَانًا بِالنُّجُومِ وَتَكْذِيبًا بِالقَدَرِ»[5] أخرجه ابن عساكر عن أبي محجن، وقد

---

(١) أي لا يصدقون بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد من خير وشر "شرح الجامع الصغير للمناوي".

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده (٢/ ٩٠)، والحاكم في مستدركه (١/ ١٥٨)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، فقد احتج بأبي صخر حميد بن زياد ولم يخرجاه.

(٣) رواه الترمذي في سننه [كتاب القدر – باب ما جاء في الرضا بالقضاء وقال: قال أبو عيسى: هكذا روى عبدالرحمن بن أبي الموالي هذا الحديث عن عبيدالله بن عبدالرحمن بن موهب عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ ورواه سفيان الثوري وحفص بن غياث وغير واحد عن عبيدالله بن عبدالرحمن بن موهب عن علي بن حسين عن النبي ﷺ مُرسلًا، وهذا أصح. ورواه الحاكم في مستدركه (١/ ٩١) عن عائشة وقال: قد احتج البخاري بعبدالرحمن بن أبي الموالي، وهذا حديث صحيح الإسناد، ولا أعرف له علة ولم يخرجاه" وكذا رواه الحاكم في مستدركه عن علي ﷺ (٢/ ٥٧١).

(٤) رواه الطبراني في معجمه الكبير (١٧/ ٤٣) قال في مجمع الزوائد (١/ ٢١٥)، "رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف وأبو معشر الحميري لم أر من ذكره".

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٤٨)، وابن عساكر (٥٨/ ٤٠١) وقال الحافظ في الإصابة (ترجمة ١٠٥٠١) فيه أبو سعد البقال سعيد بن المرزبان ضعيف.

اعتبر الشراح ما جاء في الحديث الأول من ذم الكلام في القدر في سياق الأحاديث الأخر وما فيها من الوعيد على التكذيب وعدم الإيمان به.

وصفوة الكلام أن النذر الوارد في الأحاديث بشأن القدر غير متوجه إلى مذهب الأشاعرة الكاملي الإيمان بالقدر، بل موجه إلى مذهب المعتزلة وأحفادهم المقتفين بآثار الغربيين فإن تكلمت أنا في القدر فلم يكن ذلك مني لإنكاره، بل لإثباته وتجديد الإيمان به وما كنت بحاجة إلى التكلم فيه لو لم يتكلم غيري ضده، وقد كان لا ينظر إلى مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بنظر الإعجاب، فلماذا عد ذلك بعد تفرنجه حسنًا مرغوبًا فيه حتى عند علمائنا؟ أما عندي فهذا التحول منهم أمسُّ بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة[1]، وبعبارة أخرى كان اتهام مذهب الأشاعرة في القديم لما تضمنه من الجبر، باستلزام عدم صحة مسئولية العباد عن أعمالهم في الآخرة لا يكفي في كف العلماء عن ترجيحه على سائر المذاهب فكفى اتهامه اليوم بكونه سببًا للتأخر في الدنيا في إسقاطه عن عيون العلماء وترجيح مذهب الماتريدية بل المعتزلة عليه.

نعم، بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بعض من ألقاهم وأصحبهم من علماء الدين الأفاضل، بتقليد المعتزلة في مسألة أفعال العباد غير مبالٍ بسوء موقعه عند المسلمين، فكأن الإسلام لا مسألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عناية وذم منكروه بلسان النبوة، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد المعتزلة لولا التقليد للغرب

(١) ومما يجب أن ينبه إليه أن الطعن في عقيدة القضاء والقدر لم يعد المسلمين من عقلاء الغربيين ذوي الآراء السامية، بل من مؤلفيهم المتعصبين ضد الإسلام أو من ملاحدتهم الذين دينهم معاداة الأديان عامة والإسلام خاصة لكونه أفضل الأديان وأقواها وقوفًا في وجوههم، وأنهم هم القدوة للمقلدين الشرقيين، وإلا فعقلاء الغرب وعلماؤهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جمال الدين الأفغاني.

الذي أخذ يتسامح فيه عالم الإسلام عامة ومصر خاصة من زمان.

ومن العجب أن هذا الجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يعيِّرني باختيار مذهب الأشاعرة ويرثى لي أكثر من تعييري إياه ورثائي له مع أنه لو كان ما ذهب إليه المعتزلة حقًا، ولم يكن في تقليدهم عار على عالم سني لاختار مذهبهم من انتهت إليه زعامة العقلية الجديدة في مسألة أفعال العباد أعني إمام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهبًا يفترق عن مذهبهم، ولم يتكلف لإثبات هذا الفرق ولَمَا تستر الشيخ المغفور له محمد عبده في اعتزاله مجاهرًا باتباع إمام الحرمين، وكان ذلك الفاضل الجاهر بتقليد المعتزلة في أول أمره مغرمًا بقول إمام الحرمين ويوصيني به فلما يئس من ترويجه عندي صرح بالاعتزال وريثما يقول أي مانع ترونه يمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التي خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سرًا ما زال تعيى دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الإسلام من قديم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض.

فكأن شيئًا من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذي لا ينتهي وعناؤهم الذي لا ينقضي من غير سبب يسوقهم إليه وقول الحكيم ابن رشد: "هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية" من سذاجته، وكذا قول الإمام الرازي في تفسيره: "الإنسان مجبور في صورة مختار وهو أنهى ما ينتهي إليه فهم البشر" وقول العلامة علي القاري في شرح الفقه الأكبر: "وسر القدر مخفي عن البشر في الدنيا بل وفي الآخرة فتدبر قال الله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]، وقول العلامة المذكور في شرح قول الإمام أبي حنيفة: "ولم يجبر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان" والمعنى أن الله لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر

والغلبة، بل يخلقهما مقرونًا باختيار العبد وحبه فإن المكره على عمل يعمله وهو يكرهه، وكان المختار عنده أن لا يعمله كالمؤمن المكره يتكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، وكالمنافق الذي لا يوافقه قلبه في الإقرار بالإيمان لكن الإيمان محبوب للمؤمن كما أن الكفر مطلوب للكافرين وهذا معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون آية: ٥٣]، غاية الأمر أن الله تعالى بفضله حبب إلينا الإيمان وزينه في قلوبنا وكرّه إلينا الكفر والفسوق والعصيان، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وبعدله ترك هداية أهل الكفر وحبب إليهم الكفر، وكرّه لديهم الإيمان، فسبحانه تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد وهذا من أسرار القضاء والقدر بحكم الأزل لا يسأل عما يفعل.

وكأن كتاب الله المنزل لا ينادي بسلطان مشيئته على كل ما كان وما يكون من هدى وضلال وخير وشر، وبأن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله، وأنهم مع كونهم أصحاب إرادة ومشيئة لا يشاءون إلا أن يشاء الله.

يُنسى كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلي العصري، ثم يقول لي بكل هدوء أي مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الإنسان موجدًا لأفعاله بقدرة خلقها الله فيه مختارًا في فعله وفي اختياره؟ يقول هذا فرارًا من الجبر الناتج من سلطان مشيئة الله على كل ما يحدث في الكون وينسى أيضًا أن كثيرين من علماء الغرب قائلون بكون الإنسان مسيرًا لا مخيرًا، أي ينفون اختياره كما في مذهب الجبر المحض.

وكان أقصى ما خوفوني به بعد أن لم يبق لهم مجال لإنكار قوة الأدلة النقلية والعقلية التي تمسكتُ بها في هذا الكتاب قولهم بلزوم ارتفاع المسئولية

عن الإنسان إذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله الخفي، وفاتهم أن وقوعه كذلك إن كان حقًا يقودنا إليه تحقيق كل من العقل والنقل، فماذا تكون فائدة تعامينا عنه؟ وكيف يصح القول بالمسئولية المبنية على التعامي عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل محذور واحد محذورين؟! فخير لنا أن لا نسلم بلزوم ارتفاع المسئولية عن الإنسان لكونه تحت سلطان مشيئة الله التي تتفق معها مشيئته بدون أي كراهية منه، وإن كان هذا الاتفاق من آثار سلطان مشيئة الله، خير لنا ذلك من بناء مسئوليته على استقلال مشيئته المعدوم، فمهما خيل إلى الإنسان أنه يلزم من كونه مجبورًا في أفعاله هذا الجبر الذي لا يُعدم مشيئته ورضاه أن ترتفع عنه تبعة أعماله ومسئوليته عنها وكان انتهاء علم النفس إلى أن الإنسان مسير لا مخير، حَمَل بعض علماء الغرب على القول بلزوم التعديل في قوانين العقوبات وفق ما ينتهي إليه علم النفس، فلن يكون ذلك التعديل الذي ينجر إلى إلغاء قوانين العقوبات، ولن ترتفع المسئولية عن الإنسان في الدنيا، ولن ترتفع عنه في الآخرة ولا يمنع عدم ارتفاعها قول علماء النفس بما قالوا، فيكون الإنسان مسيرًا ويكون مع ذلك مسئولاً، ويبقى التعارض المرئي بين هذا وذاك سر القدر.

وأما ما يتوهم من ترك المساعي، وسقوط أهمية العمل إذا أومن بالقدر واستوفي حق الإيمان به كما في مذهب الأشاعرة أو كما يحصل للقارئ من مطالعة كتابنا هذا إن شاء الله فقد عقدنا في أواخر الكتاب فصلاً يزيل الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم، والآن نكتفي بلفت النظر إلى أن هذا الكتاب يبحث في عوامل القدر المكنونة في أفعال العباد التي هي بعينها عبارة عن مساعيهم فلا محل لعدم لزوم المساعي عندنا، بل هي لازمة لزوم أساس المسألة، فإذا انعدمت المساعي أعني أفعال العباد لم يبق موضوع

الكتاب ولا ما نحن نبحث فيه، وإنما ندرس القدر في أفعال العباد ومساعيهم ولا ندرس القدر الكائن في خارج الأفعال والمساعي، كما أن هذه المسألة مذكورة في علم الكلام بعنوان أفعال العباد، فاستخراج ترك الأفعال من بعض المذاهب المعروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة.

وكما أن موقف كتابنا من الأعمال والمساعي بهذه المثابة فقارئوه الذي يجدد إيمانه بالقدر ويقويه بدلالته وإرشاده إن شاء الله تعالى ليس ما ينتهي إليه ترك العمل أو حض العاملين عليه، بل التنبه إلى القدر الداخل في أعماله ومساعيه وعدم الذهول عن تمشيها معه.

هذا وقد كنت ضربت في غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشر سنين في كتابي الذي ألفته باللغة التركية وسميته "ديني مجددلر" وضمنته مسائل كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتي الأستانة، فأعترف بأني ما كنت بلغت دركها، واليوم أغتمر فيها مرة ثانية وأستفردها في هذا الكتاب[1] كما يستفرد الغواص درته غير آل جهدًا فاتني في الأولى، فإن لم أنته إلى غاية منشودة فقد بلغت بعون الله شأوًا أقرب إليها وأبعد مما بلغه فضيلة الشيخ المحاضر وغيره ممن كتبوا في هذا الموضوع مع أني لا أدعي تمام حل لمشكلته، فتمام حلها في إدراك أنها لا تحل تمام الحل.

* * *

(١) وكنت كتبت الكتاب أولًا باللغة التركية ولم يتيسر لي نشره فلما انتقلت إلى مصر لاح لي أن أترجمه إلى العربية وإن كبر ذلك في عيني لما أني عنيت بأصله التركي كثيرًا، وفي الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع أني لا تسهل عليَّ الكتابة العربية فوقعت أولًا في عناء من معناه فكيف أقع ثانيًا في عناء من لفظه ثم رأيت أن الأحق بأن يحتمل عبء اللفظ من احتمل أعباء المعنى، وزدت عند الترجمة كثيرًا من المباحث.

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت

اعلم أن مسألة القدر التي اتخذناها موضوعًا لكتابنا وأردنا إثباته فيه أن جميع أفعال العباد التي تدخل في استطاعتهم وتحصل بواسطة إرادتهم كبيرها وصغيرها مما نراهم يقومون به كل يوم من الأعمال المعتادة لهم، فهي واقعة تحت حكم الله وإرادته، وأن ما يقع في الكون من الخير والشر الذي يكون مصدره الإنسان منهما، كله من عند الله، وليس مرادنا من مسألة الإيمان بالقدر- كما يفهمه كثير من الناس- أن ينظر إلى ما لا يندر وقوعه في الكون مما يريده الإنسان وتتعلق به قدرته ومصلحته، ومع ذلك لا يحصل عليه بحيلولة القضاء والقدر دونه، أو ينقلب على غيره ما أراده فيتبين منه وجود قدرة وإرادة أسمى من قدرة البشر وإرادته، ويقتنع بأن كون إرادة الإنسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الإرادة الأسمى؛ لأن هذا مما لا خلاف فيه بين أهل الأديان حتى يكون محل بحث ونظر ويتخذ موضوع كتاب مستقل، فلسنا نعمد إلى البحث في إرادة الإنسان التي قضى عليها تعارضها مع الإرادة الإلهية أن ينتهي أمرها إلى الفشل، وإنما نعمد إلى إرادته التي تتفق مع الإرادة الإلهية فتكون مصدرًا لأعمال وآثار تعوَّدنا أن نراها منه، فنجعل هذا النوع من الإرادة البشرية موضع البحث والتدقيق على أنه لا احتمال عندنا لتعارض إرادة الإنسان مع إرادة الله، ولا تعارض فيما فشل من إرادته مع إرادة الله، وإنما الله أراد منه الإرادة والفشل معًا.

فبناء على هذا الإيضاح في موضوع الكتاب الذي هو محل النزاع بين ذوي المذاهب الكلامية نقول: إن قول الشيخ العبقري المغفور له محمد عبده في رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة: "فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه، وقد يطلب كسب رزق فيفوته، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة.. يتجه من ذلك أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته، وأن وراء تدبيره سلطانًا

لا تصل إليه سلطته من مزج الموضوع بشيء من غيره ربما يكون سببًا للتشويش على القراء ولننقل تمام كلامه هناك المتعلق بهذه المسألة:

أفعال العباد

كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه أو معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه ويعد إنكار شيء من ذلك مساويًا لإنكار وجوده في منافاته لبداهة العقل.

كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضًا في بني نوعه كافة، من كانوا مثله في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد إرضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ويتخذ من خيبته أول مرة مرشدًا له في الأخرى، فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم، ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الإخفاق في المسعى منازعة منافس له في مطلبه لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه فينبري لمناضلته، وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله، كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزل صاعق فأحرق ماشيته، أو علق أمله بمعين فمات، أو بذي منصب فعزل، يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره سلطانًا لا تصل إليه سلطته، فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي، فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون

الكائنات أسمى من قوة الممكنات - يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية- عقلية كانت أو جسمانية- قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله، وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا: هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله.

على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف، ومن أنكر شيئًا منه فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه.

أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة، خصوصًا من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفًا حيث ابتدءوا، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر، ومنهم من قال بالجبر المطلق وصرح به، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الإيمان.

فقد يظهر من كلامه الذي نقلناه بنصه ولاسيما قوله: فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته، خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي. أن الإنسان مفوض إليه إيجاد أفعاله فيما لم يلق مانعًا يمنعه منه، وليس من واجبه أن يرد الأمر فيه إلى واجب الوجود الذي حوادث الكون بأسره مستندة إليه، أي: يظهر من كلامه مع ما فيه من التناقض أنه يختار مذهب المعتزلة، وقوله:

كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك

إلى دليل يهديه أو معلم يرشده، كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه" يدل على ذلك دلالة أظهر من دلالة القول الأول، ومما يلفت إليه النظر أنه لم يصرح بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومع هذا فالشيخ يرد مذهب الاعتزال في أخريات كلامه ويصفه بأنه غرور ظاهر، ويرد مذهب الجبر ومذهب الأشاعرة الذي عبر عنه بالقول بالجبر والتبرؤ من اسمه، ويصف كلاً منهما بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي، والحال أن كلمات الشيخ فيما ذهب إليه من قبيل القول بالاعتزال والتبرؤ من اسمه، فكما قال هو عن الأشاعرة، إنهم قالوا بالجبر وتبرءوا من اسمه، فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم لا يختلف عنهم في مسلك التفويض، فهل في ظنه أنهم ينكرون وجود قوة أسمى من قوة الإنسان عندما يوقع أفعاله مع أنهم معترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الإنسان، وأن قدرة الله مرجع قدرة العباد، واستقلال العبد في أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله إليه، وأنه قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك؟ فهم لا يقولون إلا كما قال الشيخ:

"فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات، يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله".

وربما يظن من نظر إلى قول الشيخ في تصوير مذهب المعتزلة عندما أشار إليهم من بين الغالين: "فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر" أنهم يقولون بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق عن ممانعة أية قوة أرضية أو سماوية، لكن تصوير مذهب المعتزلة بهذه الصورة غرور ظاهر، فهو إن كان يظن أنهم ينسبون إلى العبد

قدرة واستقلالاً فوق ما نسبه نفسه إليه فقد أخطأ في فهم مذهبهم وعده غرورًا ظاهرًا، ومنشأ الخطأ ظن أن موضوع الخلاف في هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقًا، والحال أن موضوع الخلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم، وتصدر عنهم فعلاً كما نبهنا عليه حتى إن الأفعال التي يرونها داخلة تحت قدرتهم ولا يفعلونها لمانع خارجة عن الموضوع، بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلاً.

نعم، إن اعتراف الشيخ بإحاطة إرادة الله التي لا تخرج عنها أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم التي تتقدم تلك الأفعال، لا يتفق ومذهب الاعتزال[1]، لكنه ما أغفل تعقيب ذلك بدعوى البداهة في عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، مصرحًا بأن هذين الأمرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت البداهة بالآخر لم تكد العقول تجد طريقًا إلى التوفيق بينهما، فالبحث في ذلك معدود من طلب سر القدر والسعي في إذاعته عبثًا، وقد نهينا عن الخوض فيه، ونحن نعمد في هذا الكتاب إلى إثبات أنه لا شيء في الكون يعزب عن إحاطة إرادة الله، ومع ذلك فإن الإنسان مختار في أفعاله، فمذهب الشيخ إذن الذي لا يرضى بمذهب المعتزلة والجبرية والأشاعرة مذهبًا له، لا يبعد عما ذهبنا إليه في كتابنا وحاولنا تأييده، غير أنا مصرحون بشمول إرادة الله شمولاً لا تخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، المتكرر في السورتين من كتابه، ومجتهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين

---

(١) ذكر الشيخ في كتابه أن إحاطة علم الله لا تأثير لها في أفعال العباد الاختيارية لا بالمنع ولا بالإلزام وسكت عن تأثير إرادته المحيطة فيها.

الحقيقتين من شمول إرادة الله واختيار العباد، وقائلون فيما وراء الطاقة بأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم إمكان ائتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر، ما دامتا حقيقتين ثبتت إحداهما بالدليل وشهدت بالأخرى بداهة العقل، فالحقيقتان الثابتتان في حد ذاتيهما، لابد وأن لا تكون إحداهما مضادة ومنافية للأخرى؛ إذ لا تنافي بين الحقائق وإلا لزم عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض ثبوتهما، فلو تركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين في مظهر التضاد معرضين عن التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين، يكون موقع كل منهما محفوظًا، فغيرنا لا يتركونهما وحاليهما فيرونهما متعارضين، ويخصصون القضية الأولى العامة بالثانية الخاصة، فإن لم يفعلوا ذلك عمدًا تفعله عقولهم من حيث لا يشعرون، وفي النتيجة يكونون ملغين عموم القضية الأولى، فقول الماتريدية: بأن الإرادة الجزئية غير مخلوقة وتكلف الشيخ الكبير محمد بخيت في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، ليقطع ارتباط مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئة الله، وسيجيء الكلام عليه بما يقنع القارئ، كله من تغليب القضية الثانية على القضية الأولى حتى إن هجوم الشيخ محمد عبده على مذهب الأشاعرة بأشد مما هجم على مذهب المعتزلة من هذا التغليب أيضًا(١).

---

(١) ولا يقال: إن هدف الشيخ في تلك الحملة الشديدة مذهب الجبرية لا الأشاعرة؛ لأنها تعقبتها على السواء، بل تعلقها بمذهب الأشاعرة أولى لكونه أقرب، مع أن مذهب الجبر المحض انقرض أهله في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر، ولا يوجد مسلم في هذا الزمان الذي راجت فيه الشكاية من عقيدة القضاء والقدر من: سني وشيعي وزيدي وإسماعيلي ووهابي وخارجي، يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الأفغاني فلو حملنا وجهة حملة الشيخ محمد عبده وشكاية الشيخ محمد بخيت من "الذين التبس عليهم معنى =

وفي الحق أن اتهام مذهب الأشاعرة بتهمة كونه هدمًا للشريعة ومحوًا للتكاليف-شديد جدًا، فماذا فعل الأشاعرة؟ وما ذنبهم إذ قالوا بكون أفعال العباد مع إرادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى، وما هو إلا مقتضى شمول إرادة الله الذي اعترف الشيخ نفسه بأنه ثابت بالدليل؟ فهم قائلون بإحاطة إرادة الله، وثابتون في القول به، وهم مع ذلك قائلون أيضًا بمضمون القضية الثانية أعني: عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، والشيخ يعرض بهم كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار.

ولم يقل الأشاعرة بالجبر المطلق ولا أنكروا اختيار العباد، وبالأخص لم يمر ببالهم إنكار كونهم مكلفين وإنما عزا إليهم الشيخ هذه التهم من حيث إنهم قالوا: بشمول إرادة الله، الذي قال به الشيخ أيضًا، وصدقوا في القول به وثبتوا فيه، وقد دخلت في دائرة إحاطة إرادة الله إرادات العباد الجزئية وسيجيء إثباته بأدلته النقلية والعقلية، كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها، فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلوبي الاختيار ولزوم هدم الشريعة ومحو التكاليف، وهل يرجع. الشيخ إذن عن قوله بإحاطة إرادة الله الذي بناه على ثبوتها بالدليل؟ فإن كان لا يرجع عنه فما ورد على الأشاعرة فهو وارد عليه، وهل أن حجره العقول عن التأليف بين الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعُلمت الأخرى بالبداهة، لم يكن القصد منه إلى محافظة حقهما معًا بل نقض أولاهما بأخراهما؟ وإلا فأين صعوبة التأليف بينهما المبالغ فيها المعترف بها، وأين سر القدر الذي لا تكاد تصل إليه العقول إذا نال العباد في أفعالهم الاختيارية تفويضًا تامًا من الله ولحق التعديل

=

القضاء والقدر فجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل" إلى مذهب الجبر المحض، لذهبت حملة الأول وشكاية الثاني عبثًا وهدرًا.

والتخصيص على حسب ذلك بقضية شمول إرادة الله؟ فالمسألة إذن تكتسي بساطة ظاهرة، ويكون قد عيد إلى أمر التأليف الذي أظهر العجز عنه وأوجب الكف بأضر وجه وأضله.

وجَدٌّ عجيب من مثل الشيخ محمد عبده، كيف ساغ له- وهو المشتهر بقوة العقل ودقة الفهم- عيب مذهب الأشعري بما عاب به، ولاسيما بعد أن اعترف بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة إرادة الله وبين ما شهدت به البداهة من اختيار العبد- سرًّا مخزونًا عن عقول البشر؟! فالذي عابه من مذهب الأشعري إذن قد تضمن ذاك السر المخزون، والذي أمال الشيخ إلى ما ذهب إليه خلوه من ذلك السر الغامض، حيث تنوزل فيه من القول بإحاطة إرادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الأولى للمحافظة على القضية الثانية، وحصل التوفيق بينهما، ولم يبق في المسألة سر ولا إشكال، والحال أن بقاء السر والإشكال لازم معترف به عند الشيخ، وإنا نعود إلى التنبيه على هذه النقطة المهمة في غير هذا الموضع.

وقول الشيخ المغفور له في رسالة التوحيد: "ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم، دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانًا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينًا به فيما لا يقدر العبد عليه، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الدنيوية والأخروية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب

الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية: الأول أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأن منها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بمعونته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه، وتكليفه بما يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده في تصحيح الفكر وإجادة العمل، وهذا الذي قررنا قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعَوَّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه".

أكرر القول بأن الإيمان بوحدانية الله لا يقتضي من المكلف الاعتقاد أن الله صرفه في قواه فهو كاسب لإيمانه ولما كلفه الله به من بقية الأعمال واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته، ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته".

دفاع عن مذهب المعتزلة تحت ستار التعبير بالكسب عما نسب إلى مذهبهم من الخلق والإيجاد، ألا يرى أنه يقول بكسب العبد فيما يبلغه كسبه من أفعاله ولا يقول بأن الله خالق تلك الأفعال، كما قال بأن العبد كاسبها بل يترك لله ما لم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية، ويقصر معونة الله لعبده أيضًا على ما فوقها وعلى إزالة الموانع أو تهيئة الأسباب؟! كل ذلك ظاهر من صريح كلماته التي نقلناها، أما القول عمن يخلق ما يكسبهُ العبد ومن يكون مكسوب العبد مخلوقَه، فالشيخ محافظ على السكوت عنه، ولهذا لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريدية، فهو لا يرى حاجة أفعال العباد الاختيارية التي تدخل تحت قدرتهم للحصول في ساحة الكون بعد إزالة الموانع عنها

أو تهيئة الأسباب لها مما لا يعلمونه ولا يدخل تحت إرادتهم، إلى غير كسبهم فظهر أن هذا الكسب عين الخلق والإيجاد الذي يقول به المعتزلة غير مفترق عنه إلا بالاسم، وأن كل ما ذكره الشيخ على طوله وأجاد في تصويره وتمحيصه لا يخالفه فيه أهل الاعتزال إلا في تعبير الكسب بدل الخلق، فهو مذهب التفويض الذي يلخّص به مذهبهم؛ إذ لا شبهة في أن المعتزلة أيضًا معترفون بكل ما ذكره الشيخ في تحديد قدرة العباد واحتياجهم إلى الله لأن يمدهم بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم، وأن قدرة الله هي مرجع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، فهل يظن الشيخ أنهم أنكروا القدر ما يتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فذُمّوا بذلك ولُعنوا؟! وهل يتصور منهم إنكار القدر على إطلاقه وإدعاء أن الإنسان يقدر على كل شيء ولا توجد فوق قدرته قدرة؟ وفي قوله: "وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه"، وقوله: "ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده" دلالة ظاهرة على أنه فيما بلغه كسبه وقدرته غير مفتقر إلى معونة الله.

لا يقال إن مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو الخلق، فالله يمد العبد بمعونته بخلق ما كسبه، وينطبق كلامه على مذهب القائلين: بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كاسبه، لأنا نقول: إذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو الخلق، فما المراد مما بلغه كسبه؟ إذ لا معنى لأن يكون كسب العبد بلغ كسبه؟ بنفسه فاحتاج إلى مدد الله ومعونته في الخلق فتعين أن يكون مراده مما بلغه كسب العبد ما يبلغ خلق الله منه من إيجاد أفعاله التي تتعلق بها قدرته ويعبر عنها بالأفعال الاختيارية، فالعبد عند الشيخ يوجد ما يبلغه كسبه من أفعاله ويحتاج فيما وراء ذلك إلى معونة الله ولا يحتاج إليها فيما يبلغه كسبه.

على أن القائلين بأن الله خالق أفعال العباد لا يقولون: إن الله يمد العبد بمعونته في الخلق؛ لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونة الله، فالحق

أن الشيخ يدافع عن مذهب الاعتزال كما قلنا تحت ستار التعبير عن الخلق والإيجاد بالكسب، ويؤيد ما قلنا أن المعروف بكونه مرميًّا بتهمة الإشراك بالله التي يجتهد الشيخ في إزالتها إنما هو مذهب المعتزلة لا مذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه(١).

وقول إمام الحرمين الذي أيد به الشيخ كلامه، وهو ما قاله الإمام في النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله في "شفاء العليل رقم١٢٢" مؤداه تقرير مذهب المعتزلة بأسلوب رائع، وكلمات الشيخ لا تقل بلاغة عنه غير أن في كلام إمام الحرمين تصريحًا بوقوع أفعال العباد بالقدرة الحادثة، وقد منع الشيخ تستره عن التصريح به، لكن استظهاره بقول إمام الحرمين يدل على أنه يتابعه في رأيه، ويؤيد ما قلنا من أن الشيخ معتزلي متستر في مسألة أفعال العباد.

ثم إن الشيخ الذي لا يوجب على الموحد إلا اعتقاد أن الله صرفه في قواه فهو كاسب لإيمانه ولما كُلف به من بقية الأعمال، بماذا يجيب لو سألناه عن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ ﴾ [سورة يونس آية: ٩٦، ٩٧]، ولماذا لا يكتسب هؤلاء الذين حقت عليهم كلمة ربنا إيمانهم؟ ألم يصرّفهم الله في قواهم وبعدما جاءتهم كل آية؟! فإن قال: جوابه في تتمة كلامي وهو: "إن لله وحده السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة".

قلنا: هذا إنما يتصور إذا كان الإيمان مراد العبد وهو يريده ويكسبه، لكن الآية تلفت إلى الذين لا يريدون الإيمان ويأبون كسبه، لكونهم قد حقت

(١) ولو فرضنا بعد كل هذه الموانع أن الشيخ على مذهب الماتريدية فهو لا يثبت له حق التشنيع على مذهب الأشاعرة واتهامه بالتهم الثقيلة وسيتبين للقارئ أن مذهب الماتريدية ليس بأقل مفسدة من مذهب المعتزلة.

عليهم كلمة الله، أليس هذا يدل على أن كسب العبد أيضًا بيد الله؟! وأن القول بكونه في يد العبد نوع من الإشراك كما قال علي ﷺ لمن قال: إني أملك الخير والشر، "تملكهما مع الله أو بدون الله، فإن قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك لله"، إلى آخر ما روي عنه ونقل في شرح المقاصد، ولا شبهة في أن من ادعى كونه مالكًا للخير والشر لم يرد الخير والشر كلهما وإنما أراد الخير والشر اللذين تتعلق بهما قدرته وكسبه كما لم يرد المعتزلة القائلون بسلطة العباد أفعالهم على سلطتهم على جميع أفعالهم كما عزا إليهم الشيخ بل أرادوا سلطتهم على أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر.

* * *

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام إمام الحرمين في مسألة خلق الأعمال الذي قدمنا الإشارة إليه، فقد كان في نيتي أن لا أنقله بنصه استغناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده، ثم ما وسعني أن لا أنقله مخافة أن يظن أني خفت تأثير كلام الإمام على القارئ، وقد لقيت أناسًا معجبين به من أهل العلم، فرأيت من الواجب نقله بالرغم من طوله ثم انتقاده عليه، ثم رأيت أن ذلك يضاعف في طول مقدمة الكتاب، وقد بلغت فيها ما يربو على ما اعتيد منها فأرجأته إلى محله الذي سردت فيه المذاهب وانتقدتها.

فعلى كل حال يظهر أن الرأي العام العلمي في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده زاد اهتمامه بالثانية من القضيتين القائلة إحداهما "بإحاطة علم الله وإرادته"، وثانيتهما "بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار"، واللتين

أوجب الشيخ المشار إليه نفسه اعتناقهما، واعتبرهما ركنين واجبي التسليم في مسألة أفعال العباد، فأخل[1] بالتوازن بينهما ومال إلى مذهب المعتزلة أو ما يقرب منه بإجراء التعديل والتخصيص في القضية الأولى، وتبرأ من مذهب الأشاعرة أيضًا ورماه وراء ظهره، ولعله ذهب إلى أن الأشاعرة أيضًا أخلوا بالتوازن حيث وجهوا زائد اهتمامهم إلى القضية الأولى وبخسوا الثانية، حقها لكني لا أسلّم أولاً بما ذهب إليه في مذهب الأشاعرة.

وثانيًا: أن زيادة الاهتمام بالقضية الثانية، وزحزحة الاعتقاد بالقضية الأولى، وإضعاف الإيمان بالقدر في ضمن ذلك لِما أنها قد تسربت إلى المسلمين بين تيار الأفكار الذي أتاهم من الغرب وأضلهم السبيل، أراه أضرَّ بهم من الإخلال بالتوازن في شكل يعاكسه ويُرمى به مذهب الأشاعرة، أما حديث كونه هدمًا للشريعة ومحوًا للتكاليف فرمي طائش وظلم فاحش، والشيخ مقلد لإمام الحرمين في هذا الرمي، وستعرف قيمته في الفصل المعقود للنظر في مذهب الإمام، وتعرف، أنه إن كان رميًا صائبًا فهو مشترك الإلزام مع الرامي أي الإمام والشيخ الذي يرمي عن قوسه إن كان في مذهبه فهو شريكه في اتجاه الإلزام إليه، وكنت أسأل الشيخ محمد عبده – لو استطعت – أي شريعة هدمها وأي تكليف محاه ذلك المذهب الذي كان سائدًا في علم الكلام، ورأي الإسلام العلمي إلى عهد الشيخ المغفور له وقد سلمت الشريعة الإسلامية من الهدم طول سيادته، لكن انهزام الرأي العام الإسلامي الذي يمثله ما راج في الأزمنة الأخيرة من تزييف أفكار الإسلام وعقائده واحدة بعد واحدة واستبدال ما ترضاه لنا أوربا مكانه، لم يُبق شريعة في

(١) ضمير هذا الفعل وما يتلوه من الأفعال راجع إلى الرأي العام العلمي بمصر.

المسلمين ولا حرمة لها منهم[1]. إن الشيخ محمد عبده لا تعجبه مذاهب الإسلام ومسالكهم، التي احتفظت بالإسلام على كل حال وأدركت به إلى زمان الشيخ، لكنه لو شهد ما أصيب به الإسلام في مدة قصيرة مضت بعده إلى يومنا واستوعبت ما لا تسعه العصور الطوال من السقوط والانحلال المدهش وتاب إليه تبصره في درس المذاهب.

ومما يجب التنبيه على أن خطة الشيخ جمال الدين في تمحيص المسألة أقوى وأسلم من خطة تلميذه الشيخ محمد عبده -رحمهما الله- فالشيخ جمال الدين الذي نص على أن: "الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيده الدليل القاطع، بل ترشد إليه الفطرة، وسهلٌ على كل من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأن لكل منها مدخلاً ظاهرًا فيما بعده بتقدير العزيز العليم، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة، وليست الإرادة إلا أثرًا من آثار الإدراك، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله فضلاً عن عاقل، وإن مبدأ هذه الأسباب التي ترى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء على وفق حكمته وجعل كل حادث تابعًا لشبهه".

قال: القول الحاسم في هذا الباب وإن أفاد كلامه قبل هذا أن للعباد جزءًا اختياريًا في أعمالهم، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب، وهذا

(١) ومن آثار جملة الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الأشعري الذي تدور عليه صحة الإيمان بالقدر كما ستطلع عليه بعد، مطالعة هذا الكتاب أنه نبغ في مصر نابغة الجهالة، أعني مؤلف كتاب "علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين" فحمل على الإيمان بالقدر نفسه.

الكلام إن كان أشبه بمذهب الماتريدية فليس بآبٍ عن مذهب الأشاعرة الذين شنع عليهم تلميذه الشيخ محمد عبده، والشيخ جمال الدين لم يقع في مثل ذلك الخبط.

المذاهب المشهورة في أفعال العباد

قبل الشروع في تفصيل المذاهب وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد في مسألة أفعال العباد، فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب: أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه، فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه، فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون، وإني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين"، بل أقول: جبر وتفويض معًا، جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوِّض، فالإنسان يفعل ما يشاء، ولا يشاء إلا ماشاء الله، أن يشاءه فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معًا، فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه؛ لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله، وهذا، أي: جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبورًا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور.

ومذهبي هذا بكِلا ركنيه يشتمل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]، ففيه تبيان للمسألة المعنيُّ بتحقيقها في هذا الكتاب ومن أجل ذلك حلَّيتُ به صدره فتلك الآية خلاصة مذهبي الذي

أطمئن إليه بين المذاهب، وأي مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين، ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر فإني رادُّه على أصحابه وأنصاره ومن الله التوفيق.

والآن نسرد المذاهب:

قد ذكرنا في مقدمة الكتاب بعض المذاهب في مسألة أفعال العباد كمذهب الشيخ محمد عبده، وانتهينا من نقده قبل الشروع في سرد المذاهب ونقدها، وكان السبب في تعجيل ما عجل منها فأدرج مع طول بحثه في المقدمة شدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب، وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاره عند المتكلمين اشتهار سائرها، كما ميزت مذهب الشيخ الأكبر شدة بطلانه فأخرناه إلى خاتمة الكتاب[1] وليس بعسير على القارئ اللبيب أن يجمع المذاهب المذكورة في الكتاب ويرتبها في ذهنه كما يشاء.

في أفعال الإنسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية: مذهب الجبرية، ومذهب المعتزلة، ومذهب الأشاعرة، فحصول الأفعال المذكورة على مذهب الجبرية بقدرة الله فقط ولا قدرة للإنسان، وعند المعتزلة له قدرة وبها تقع تلك الأفعال، وعند الأشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته، والله هو خالق أفعاله وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلاً لها، وعن مقارنة قدرته التي لا تأثير لها فيها بقدرة الله المؤثرة، فإذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن من الأحمال أو قطارًا كبيرًا من قُطُر السكة الحديدية، ثم فرضنا طفلاً صغيرًا يسوق الباخرة أو القطار ويحفزهما عند حركتهما، وشبهنا اشتراك قدرة الإنسان في أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل في تحريك تلك

(١) أما الجاهل الجريء الذي ذكرناه في أول الكتاب قبل الجميع فلا نعده مذهبًا يدخل في صف مذاهب العلماء والمشايخ.

الباخرة أو ذلك القطار، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الإنسان في أفعاله تقريبًا، وإنما قلنا تقريبًا؛ لأن لقوة الطفل تأثيرًا ما واشتراكًا ولو أقل قليل كنسبة الواحد إلى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة، ولا تأثير لقدرة الإنسان أصلاً في أفعاله الحاصلة بقدرة الله عند الأشاعرة، ولكون الفرق بين القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها، وبين القول بعدم القدرة في غاية الصعوبة والإشكال، يضربون المثل في الأمور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الأشعري - أي أخفى مما ينسب إلى الإنسان في أفعاله ويعبر عنه بالكسب - ويقولون إن مذهبه يرجع إلى الجبر.

وتعلق المدح أو الذم بالإنسان من أفعاله على هذا المذهب إنما هو لكونه محلاً ومظهرًا لتلك الأفعال لا لكونه فاعلها[1]، كما أن الإنسان يمدح لحسنه ويذم لقبحه مع أن شيئًا منهما لم يكن أثر صنعه، وإنما مناسبتهما له مناسبة الحال مع المحل.

أما الثواب والعقاب وترتبهما على أفعال البشر فلم يكن باستلزامها أيًا منهما بل بمحض جريان عادة الله بترتبهما عليها، فكما أن وقوع الاحتراق عند مماسة النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله

(١) واعتبار كونه فاعلها واشتهاره كذلك وإسناد تلك الأفعال إليه بمقتضى قاعدة النحو إسنادًا حقيقيًا مرجع كل ذلك إلى العرف المبني على الظاهر ونحن لا نعتد به هنا بل نبحث في الحقيقة الواقعة فإذا نظرنا إلى النحو وإلى عرف التفاهم والتخاطب فالإنسان يُرى في موقع الفاعل بالنسبة إلى أفعاله غير الاختيارية أيضًا التي لا خلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها، كمرض زيد، ومات عمرو، ثم إنه لا يلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفًا بها بل المتصف بها، محلها لا موجدها، كما أن البياض صفة الجسم ومخلوق الله، فعلى هذا البيان لا دليل في وقوع أفعال العباد مسندة إليهم في الآيات والأحاديث على كونها موجودة بقدرتهم؛ لأنها واردة على عرف التفاهم.

على خلق الاحتراق عند ذلك[1]، ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماسة النار، فكذلك يثيب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محالَّ أفعال ومظاهرها، ولا يقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب؛ لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه.

ومع نفي المناسبة في إثابة العباد أو معاقبتهم بأفعالهم التي يخلقها الله فيهم مناسبة المعلول بعلته، فلا يلزم نفي كل مناسبة في إثابة، أو معاقبة العباد الكائنين محالَّ الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر.

ثم إن أفعال الإنسان التي يتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالإنسان زيادة على كونه محلاً لها؛ وهي مقارنة تلك الأفعال باختياره وإرادته، ولا توجد هذه العلاقة في الأفعال التي يتلعق بها المدح والذم فقط، ولا يتعلق الثواب والعقاب كالصحة والمرض والحسن والقبح، وهذا القسم من الأفعال لا يعد فعلاً للإنسان، وإن صح كونه فاعلاً نحويًا لصيغ الأفعال المشتقة منها، فيقال: صح زيد، ومرض وحسن وقبح، ولا يقال فعل الصحة والمرض والحسن والقبح وهو فاعلها. أما القسم الأول من الأفعال- أعني الذي يقترن باختيار الإنسان وإرادته ولا تقتصر علاقته به على كونه محلا له- فيصح إسناد الفعل إليه بمادته وصيغته، فيقال: فعل الطاعة والمعصية وهو

(١) والله تعالى يخالف عادته هذه إن شاء فلا تحرق النار عند ذلك، ويقال لمثله خارق العادة، لكونه على خلاف عادة الله، وخوارق العادات تدور في دائرة الممكنات، أعني أنها لا تخرق العقل ولا تضاده، ومعجزات الأنبياء من هذا القبيل، وإنما ينكر الذين ينكرون معجزات الأنبياء عليهم السلام من ملاحدة الزمان، ويحكمون باستحالتها لعدم تمييزهم بين خارق العادة وخارق العقل، فعدم إحراق النار مثلًا ممكن في حد ذاتها، وعهدنا بالنار محرقة ناشئ من كوننا وجدناها كذلك، وأن الله خلقها للإحراق فلو كان خلقها لغيرها ووجدناها كذلك لكنا أنكرنا الإحراق منها لو أخبرنا به أحد.

فاعلهما، كما يقال صلى وصام وزنا وسرق، فالحاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما يتعلق به المدح والذم وأكثر علاقة بالإنسان، وهو الذي يصح أن يقال عنه: إنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره وإرادته ومع هذا فلم يكن اختياره وإرادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للثواب والعقاب بل علامة لهما.

أدلة الأشاعرة

لمذهب الأشاعرة القائلين بأن أفعال الإنسان مخلوقة بقدرة الله وليس لقدرة الإنسان تأثير في صنعها وإيجادها أدلة من العقل والنقل:

١- أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة في علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعًا، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر آية: ٦٢]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٢]، يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم، ولا يتوقف الاستدلال بهذه الآية على حمل ما في ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾، على المصدرية وجعله في تقدير (وعملكم)؛ لأنه إن حملت على الموصولة صار المعنى (ومعمولاتكم)، ومعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أي الأثر الحاصل بالنحت والتصوير، وليس معنى قولنا: عمل النجار السرير، أو المثَّال الصنم، أنه أوجد الخشب والمسمار اللذين يتركب منهما السرير، أو الحجرَ الذي يصنع منه الصنم، وإنما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية، فقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾، يتضمن خلق أعمالهم فإن الصنم اسم للآلة التي حل فيها العمل المخصوص فإذا كان مخلوقًا لله كان خلقه متناولاً لمادته وصورته، فلو كان الله تعالى خلق الحجر الذي يصنع العباد منه

الأصنام ولم يخلق الأصنام لما قال: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ لأن ما يعملونه الأصنام وليس الحجر، وبهذا القدر يتم كون الآية دليلاً للأشاعرة على المعتزلة، أما أنها تدل على خلق الأعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر، ولا تدل على خلق الأعمال بالمعنى المصدري إذا فسرت (ما) بالموصولة، فلا تقوم الآية دليلاً للأشاعرة على الماتريدية، فسيجيء جوابنا عنه عند الكلام على قول صدر الشريعة.

فالصراحة الواقعة في قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر آية: ٢]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦]، وقوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر آية: ٣]، وقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف آية: ٥٤]، تصادم ما ذهب إليه المعتزلة وترده صراحة، فكيف يكون الإنسان تجاه هذه الآيات خالق أفعاله أي موجدها، والخلق والإيجاد سواء، وفي مذهبهم نوع من الإشراك بالله تعالى، ولا يعتذر عنهم بعدم كونه إشراكًا في الألوهية وادعاء انحصار المحذور فيه؛ لأن الآيات المذكورة تنفي الإشراك بالله في الخالقية، وتنطق بأنه لا شريك له فيها أيضًا وإن كان هذا النوع من الإشراك يعد دون الكفر ولا نكفر المعتزلة به.

وقوله ﷺ: «مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»(١) المؤيد بإجماع العلماء عليه صريح في حصول كل شيء بإرادة الله وعدم الكيان لأي شيء لم تتعلق به إرادة الله.

٢- لو كان الإنسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها، ضرورة أن

(١) جزء من حديث طويل رواه أبو داود في سننه [كتاب السنة - باب لزوم السنة].

إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [سورة الملك آية: ١٤]، والحال أن من خطا خطوة في مشيه مثلاً لا يعلم -على حسب إسراعه أو إبطائه في حركته- عدد السكنات التي تخللتها[١] وليس هذا ذهولاً عن العلم مع كونه عالمًا بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب وغير ذلك، فالأمر أظهر وجهله به أجلى.

فإن قيل: إن من أراد أن يستعمل ماكينة صنعها غيره فلا يحتاج إلا إلى معرفة كيفية استعمالها دون أن يعلم كيفية حركات آلاتها عند الاستعمال ومواقفها في العمل، وعلى هذا القياس يجوز أن يستعمل الإنسان أعضاءه عند أفعاله ولا يعلم أفعال الأجهزة الداخلية لأعضائه بتفاصيلها حين الاستعمال، قلنا: استعمال الإنسان أعضاءه وجوارحه لا يشبه استعمال السائق سيارته ويدل على وجود الفرق بينهما أن للإنسان علمًا باستعمال أعضائه في تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم، قدر ما عند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدرب، ومع هذا فهو يستعمل أعضاءها بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها، فإذا أُمعن في أمر التشبيه، فالإنسان يشبه السيارة نفسها، لا سائقها أعني أنه ذاهل عن كيفية حركاته مثلها ومع ذلك يُرى أنه يملكها فوق ما يملك السائق المتعلم حركات سيارته، فدل ذلك على أن المحرك غير المتحرك ولا نريد أن يُفهم الجبر المحض من هذا التشبيه؛ لأن في الإنسان إرادة واختيارًا في حركاتها ليستا في السيارة، ففيه إرادة السائق وجهل السيارة.

(١) والسرعة تحصل على قدر قلة السكنات التي تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها.

دليل المعتزلة

قالوا: إن الإنسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتي الصعود بصرف قوته إلى العلو وحركة السقوط منه بدون اختيار، وكذا بين حركة يده في حالة البطش وحركتها في حالة الارتعاش، ولا يمكن إيضاح هذه الفروق إلا بكون بعض تلك الحركات مستندًا إلى قدرة الإنسان، وموجودًا بإيجاده وحصول البعض الآخر بالمجبورية من غير اختيار منه ولا إرادة.

وجواب الأشاعرة: إن وجود القدرة والإرادة في الإنسان بالنسبة إلى بعض الأفعال مسلم، لكن حصول تلك الأفعال عند استعمال قدرته وإرادته لا يدل على أنه بتأثير قدرته وإرادته فيها، ولا تصح دعوى البداهة في هذه النقطة، وإنما البديهي مقارنة حصول تلك الأفعال بقدرة الإنسان وإرادته، والحال أن الاقتران بين الشيئين وإن دام لا يدل على أن حصول أحدهما بتأثر الآخر؛ إذ لا تثبت العلّية بالدوران، وهذه قاعدة مقررة في محلها وزيادة على ذلك، فإن تمادى الخلاف في خالق أفعال العباد بين القائلين بأنه الله تعالى أو العباد أنفسهم، واحتياج كل فريق إلى إثبات ما ادعاه لِمَّا يكفي في الإبانة عن أنه لا محل لدعوى البداهة في حصول أفعال العباد بقدرتهم، وكون دعوى البداهة غير مسموعة في محال النزاع أمر متعارف، بله مسألة اشتد النزاع بين الباحثين فيها كهذه المسألة فعدم استماع دعوى البداهة فيها أولى.

فإن قيل للأشاعرة: إما أن لا توجد قدرة في الإنسان أو يكون معها تأثيرها، فإما أن تختاروا الأول فتقولوا بمذهب الجبرية، أو تختاروا الثاني فتتفقوا مع المعتزلة، فللأشاعرة أن يجيبوا على هذا الاعتراض المردد بأنا نختلف عن الجبرية النافين للقدرة الحادثة البشرية بتاتًا، ونعترف بأن الإنسان يجد في نفسه قدرة على بعض الأفعال، وهذا أمر بديهي لا يمكننا إنكاره، لكنا

رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهيًّا، فقلنا بوجودها، ولم نرَ وجدانه تأثيرها بديهيًّا فلم نقل بوجوده، واختلفنا فيه عن المعتزلة وبنينا مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به، أو لم نقل على أمتن أساس والقدرة تفسر عند الأشاعرة بأنها صفة من شأنها التأثير، ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلاً، وكان المانع من تأثير القدرة الحادثة أي القدرة البشرية حصول ما تعلقت هي به بقدرة الله.

فإن ادعى خصومهم من الجبرية بأن ما لا تأثير له لا تطلق عليه القدرة يرجع النزاع بينهم حينئذ إلى اللفظ والتسمية، ثم إن وجود قدرة الله تعالى في الأزل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدوث مقدوراته، وثبوتَ القدرة الحادثة أيضًا قبل تأثيرها عند المعتزلة القائلين في الاختلاف المشهور من أن الاستطاعة، هل هي مع الفعل أو قبله بالشق الثاني، يؤيدان رأي الأشاعرة في ذاك النزاع اللفظي أيضًا.

تلخيص مذهب الأشاعرة

تلخيص ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر: أن الجبرية لا قدرة عندهم للإنسان ولا إرادة حتى ولا فعل، وعند الأشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته في جنب قدرة الله، وله أفعال والله خالقها، وله إرادة أيضًا تستند أفعاله إليها، ولذا يعد مختارًا في أفعاله ويكفي فيه وفي تسمية أفعاله أفعالاً اختيارية استناد تلك الأفعال إلى إرادته واختياره، لكن هذه الإرادة والاختيار عند الأشاعرة ليست من الإنسان بل حاصلة بخلق الله، ولذا يقال: إنه على مذهبهم مختار في أفعاله مضطر في اختياره، وبالنظر إلى أن فعله وإرادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الإنسان مضطرًا فيهما جميعًا، إلاَّ أن استناد فعله إلى الاختيار وعدم استناد اختياره إلى اختيار آخر سبَّبَ وصف الأفعال بالاختيارية وهو المعنيُّ بكون الإنسان مختارًا في أفعاله عند الأشاعرة، أي أن أفعاله مستندة إلى اختياره وإن لم يكن هذا الاختيار بيده، واستناد أفعاله إلى اختياره يكون مصحح

النسبة في تعبير (الأفعال الاختيارية)، وأما لزوم كون الأفعال المستندة إلى الاختيار الاضطراري اضطرارية فاضطرار بالواسطة أعني أن الأفعال نفسها اختيارية وإنما يسري الاضطرار إليها بواسطة كون الاختيار الذي تستند إليه اضطراريًا ومن هذا سموا مذهب الأشعري بالجبر المتوسط أي الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام، لكنه بالواسطة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام(١).

مذهب الماتريدية

كما أن مذهب الأشاعرة متوسط بين مذهبي الجبر والاعتزال مع قربه إلى الجبر وبعده عن الاعتزال، فهناك مذهب بين المذهبين أيضًا يعد في الوسط التام سالـمًا من وصمة التقرب إلى الجبر، وهو مذهب الماتريدية، فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الأشاعرة ولا في وجود قدرة العباد دون تأثيرها، أما إرادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الأشاعرة، كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى، أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها، فالإرادة الكلية اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك، والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل، والإرادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين، فالجزئية تأتيها من تعينها بتعين متعلقها، والجزئي يطلق على كل معين ومشخص وربما جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية

---

(١) ومما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الأشعري إلى الجبر كونه مذهب الجبر، بل مذهبه مفترق عن مذهب الجبر جدًا، وإن لنا مناقشة مع مسميه بالجبر المتوسط تأتي في محلها من الكتاب.

واستعمالها في جانب معين، وعند الأشاعرة: فالإرادة الكلية أي الصفة التي من شأنها التعلق بكل من الطرفين، والجزئية أي تعلق تلك الصفة بطرف معين كلاهما من الله، وبالتلخيص إن الإرادة وتعلقها ومتعلقها أي الفعل أو الترك كله من الله، ولهذا يقال: إن مذهبهم يرجع إلى الجبر، والماتريدية يسعون في التخلص من الجبر بتمليك العباد واحدًا من هذه الثلاثة وهو التعلق، وعلى كون تعلق الإرادة وبالتعبير الآخر تصريفها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى (الكسب) المنسوب إلى العبد في هذه المسألة مفهومًا بالسهولة، أما على مذهب الأشعري القائل بمخلوقية الإرادة، الجزئية وكونها من الله أيضًا، فمدخلية العباد في أفعالهم لا يجاوز إلى ما وراء كونهم محالَّها ومحالَّ إرادتها واختيارها، ويكون معنى الكسب المنسوب إليهم في غاية الغموض والخفاء.

ولعدم كون الإرادة الجزئية التي هي عبارة عن المعنى المصدري، مثل تعلق صفة الإرادة أو تصريفها واستعمالها من الموجودات بل من قبيل (الحال) المتوسط بين الموجود والمعدوم، فتمليكها للعباد عند الماتريدية لا يخل بقاعدة نفي خالق غير الله؛ إذ الخلق إنما يتعلق بالموجود لا بما دونه مثل الحال.

وهذا المذهب هو الذي استند إليه فضيلة الشيخ بخيت في محاضرته وإن لم يصرح به، ومال بعض الميل إلى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية راجت في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده، لكنه لم يجاره إلى أن ينتهي إلى مذهب الاعتزال ولا في غلوه في التشنيع على الأشعري، وإنما وقف حيث يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أعني مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه أوسط المذاهب في هذا الباب وزاد عليه في نقطة، وستعرف أن الظن لا يغني من الحق شيئًا.

ما هو المختار من المذاهب

بعدما بينا المذهبين المتطرفين في مسألة القضاء والقدر وهما الجبر والاعتزال، والمذهبين المتوسطين بينهما أعني مذهب الأشاعرة والماتريدية نبين أن مذهب الأشاعرة أقرب المذاهب إلى الحق وأحقها بالقبول، ولا يمنعه من رجحانه هذا نزوعه إلى الجبر وكون معنى الكسب فيه بعيدًا عن الفهم لا ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومفهوميته مرجحته على مذهب الأشعري؛ لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضًا، ناهيك أن القدر سر من أسرار الله، فأي مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة وأقربها إلى الواقع، وأي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة، وستطلع على ما قلنا في كل مرحلة تتغلغل باجتيازها في أعماق الكتاب، والله الذي بيده كل شيء هو ملهم الصواب.

❁ ❁ ❁

الاستدلال بعلم الله الأزلي على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الأزلي المحيط بكل ما يقع من أفعال عباده فيما لا يزال أي في المستقبل، فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه تعالى، وإلا انقلب جهلاً فكل إنسان يرى ويظن أنه حر مختار، فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله واقعًا أو غير واقع.

وتجاه هذا الاستدلال رَدٌّ مشهور أيضًا وهو أن العلم لا تأثير له في معلومه لا بالمنع ولا بالإلزام؛ لأنه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ولا يلزمه أن يتبعه، بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافًا مطابقًا للواقع، فالإنسان لا يفعل ما يفعله، لأن الله يعلمه فاعله، بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر إلى الواقع يفعله باختياره والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر، وفضيلة الشيخ بخيت ذكر هذا الرد في محاضرته وكنت أنا كتبته مفصلاً – قبل ما ذكره – في كتابي "ديني مجددلر".

لكن يرد على هذا الرد أن كون العلم تابعًا للمعلوم وكون اختيار العباد داخلاً في علم الله أي كونه يعلم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم لا يدفع الجبر؛ لأن ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أي وجه كان، فهل يقدر الإنسان إذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم الله أنه يفعله ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعله؟ فإن لم يقدر فالجبر محقق فتلك الأفعال التي يفعلها الإنسان باختياره أو لا يفعلها لما تعينت في الأزل بكونها معلومة لله تعالى وسجلت، فمن الضروري أن يأتي بها الإنسان عند مجيء وقتها كما علمه الله، وتكون مخالفته في خارج الإمكان.

ولا يقال نقضًا لهذا الاعتراض: إنه إن صح لزم الجبر في أفعاله تعالى أيضًا

لتقيدها بعلمه الذي يتقدمها كما يتقدم أفعال عباده ويقيدها؛ لأنا نقول الذي ينافي اختيار الفاعل ويمانعه أن لا يكون مخيرًا في الفعل والترك حين الإرادة لتعين أحد الطرفين قبلها، أما بعد الإرادة فلا يبقى الخيار على كل حال ويجب الفعل ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار.

فحال الإنسان لما تعينت في العلم الأزلي فليس في مقدوره إذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتي بخلافها لكن إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كعلمه ولم يوجد قبل الأزل أزل، فالله تعالى مختار حين الإرادة.

وخلاصته أن العلم الأزلي لا يقيد الإرادة الأزلية ويقيد الإرادة الحادثة بعده كإرادة العباد.

فعلى هذا البيان فإن علم الله الأزلي وإن لم يقتض الجبر في أفعاله اقتضاه في أفعال عباده، وكان من أدلة الجبر القوية، ولهذا قال بعض أذكياء المعتزلة على ما روي في شرح المقاصد: لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقي مانع من أن نحج من حاجنا في أفعال العباد.

ومع هذا فليس بزائل إمكان الخلاص من الجبر الناشئ عن علم الله الأزلي؛ لأن تقرر المعلوم في العلم الأزلي، وإن كان مقدمًا على وقوعه إلا أن كونه ضروري الوقوع بهذه الصورة من قبيل الضرورة بشرط المحمول، أي أن وقوعه ضروري بشرط كونه واقعًا، وكل ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه، فلما تعلق العلم الأزلي بكل شيء قبل وقوعه وفق ما يقع فكأن أفعال العباد التي تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الأزل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها، وأصبح وقوعها ضروريًا واجبًا وعدم وقوعها مستحيلاً استحالة عود الشيء بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكنًا قبل ما وقع، ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشيء، ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي إمكانه في ذاته، وكون الفاعل مختارًا فيه، وصفوة القول أن أفعال العباد

وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود الخارجي، إلا أنها متقدمة عليه طبعًا تقدم المتبوع على التابع، ومن هذا لا تمكن مخالفة علم الله لتلك الأفعال كما لا تمكن مخالفتها له، فكل منهما مقيد بالآخر بل تقيد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقًا له، حتى إنه إذا لم يوافقه لا يكون علمًا ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا إنه صورة والمعلوم أصلها، ولا شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها، وهذا ظاهر وكافٍ في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي، أما وجوب كون معلومات الله على وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالغير واستحالة كذلك، أي بالغير بسبب استحالة الخطأ في علم الله وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة متابعته لمعلومه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب كون العلم التابع تابعًا في أمر الاختيار أيضًا، ولو وجب وقوع المعلوم من طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم، وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يؤيده.

ومهما أمكن تخليص أفعال العباد من سلطان العلم الأزلي والاقتناع بأنه لا ينفي اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعًا لمعلومه الذي هو وقوع الفعل باختيارهم، فلا ينبني اختيارهم على علم الله بل ينبني علم الله على اختيارهم، إلا أنا إذا نقلنا الكلام إلى اختيار العباد نفسه ووجهنا نظرك إليه أي إلى اختيارهم المتعلق بأفعالهم، وكثيرًا ما يعبر عنه بالإرادة الجزئية – وأمعنت في التفحص عن حقيقته وكيفية حصوله في الإنسان ينقلب إليك البصر وهو حسير[1].

فأولاً: ما هو الاختيار؟ وأليس الله الذي هو خالق أفعال عباده بخالق

---

(١) وخلاصته أن أفعال العباد يمكن تخليصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخليصها من سلطان مشيئة الله ومعظم ما يتضمنه الكتاب مسوق لإثبات هذا الأمر وإيضاحه.

اختيارهم المتقدم على أفعالهم أيضًا؟

وثانيًا: لو كان الاختيار من العباد ولم يكن مخلوق الله تعالى، فهل يحصل ذلك فيهم بنفسه، وهل ليس لله حكم وسلطان عليه؟ فهذا موقفان في غاية الأهمية لا يستطيع الباحث المستقصي لمسألة القدر أن يكون في غنى عن وفاء حقهما من التفكير، وفضيلة الشيخ بخيت لم يعرِّج عليهما في محاضرته ونحن لا نألو جهدًا في تحقيقهما مستعينين بتوفيق الله تعالى.

* * *

الموقف الأول

ما هي الإرادة الجزئية والاختيار؟

وبالتعبير الأعم، ما الذي يملكه الإنسان من أفعاله؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شيء وأرادوا مع ذلك تخليص العباد في أفعالهم من الجبر ولم يروا ما ذهب إليه الأشاعرة كافيًا فيه، احتاجوا إلى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقي ذلك التأثير إلى درجة الخلق والإيجاد وسموا هذا التأثير كسبًا اصطلاحًا منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق والإيجاد والفعل، فالتزموا أن يكون ذلك الأمر دون الموجود لئلا يبلغ التأثير المتعلق به مبلغ الخلق، فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم شركاء الله في خلقه فالله، يخلق والإنسان يكسب.

ثم اختلفوا في تعيين ما هو مكسوبه عند أفعاله، فنشده بعضهم في نفس الفعل، وبعضهم في وصفه والكثيرون في إرادته، ونحن نبين كلاً من هذه الآراء الثلاثة مع ما بناها أصحابها عليه ثم نأتي بنيانهم من القواعد.

-١-

فمن ذهب إلى الأول قال إن الفعل يتضمن أمرين ويطلق على معنيين، المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر، مثلاً: إن الحركة إن أريد به الصفة والحالة التي تعتري المتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة، فهو المعنى الثاني وهو موجود في الخارج، وإن أريد به إيقاع الحركة بالمعنى المذكور فهو المعنى المصدري وليس من الموجودات بل من قبيل الأمور الاعتبارية أو من قبيل (الحال) المتوسط بين الموجود والمعدوم، فإذا فعل الإنسان فعلاً فما هو موجود من فعله فمن الله وما هو غير موجود فمن نفسه، وهذا قول صدر الشريعة "في التوضيح" وهو غير مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني القائل بحصول أفعال العباد بمجموع القدرتين أعني قدرة الله وقدرة العبد، على أن يكون تأثيرها في أصل الفعل، وإن كان يشبهه في بادئ الرأي، فعلى ما ذهب إليه الأستاذ يكون مجموع الفعل من غير تمييز ما هو موجود منه أو غير موجود حاصلاً بمجموع القدرتين، وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق إحدى القدرتين من الفعل غير ما هو متعلق الأخرى، وإنا لم نذكر مذهب الأستاذ في عداد المذاهب التي تصدينا للمناقشة مع أصحابها في هذا الكتاب وإن كان مذكورًا في كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التي وقع عليها اختيار العلماء المتأخرين إزاء مذهب الأشاعرة ولم يبتعد عن مذهب الماتريدية.

فعلى ما أفاده صدر الشريعة في توضيحه بما هو معنون "بالمقدمات الأربعة" ومشهور عند العلماء بدقته وخطورته: إن مثل تلك الأمور اللاموجودة واللامعدومة لا مندوحة عن الاعتراف به في مباحث الإلهيات، كيلا يقع الباحث في محاذير مستحيلة وهو المخلص الوحيد الذي يلاذ به ويطمأن إليه بعد طول نشدان ما يكون وسطًا بين الجبر والاعتزال، فصدور الإيقاع الذي ليس بموجود ولا معدوم وإنما من قبيل (الحال) المتوسط بينهما

من الإنسان، كما أنه يعد سالـمًا من مفسدة كونه خالقًا لشيء من الأشياء، فكذا لا يحتاج صدور مثله منه بصفة أنه فاعل مختار إلى أي مرجح يكون أمره بيده حتى يلزم التسلسل بالانتقال من مرجح إلى مرجح، أو ينتهي إلى مرجح يخلقه الله، فيعود محذور الجبر، وبعبارة أخرى يمكن أن يكون صدور مثله من الإنسان بلا سبب ومن قبيل الترجيح بلا مرجح؛ لأن الترجيح بلا مرجح منه ما لا يجوز ومنه ما يجوز كترجيح الهارب لإحدى الطريقين المتساويتين والعطشان لأحد الإنائين المتساويين الممتلئين ماء، والأصل أن كل ترجيح بلا مرجح إذا تضمن إيجادًا بلا موجد فهو محال وإلا فجائز، وصدور الإيقاع اللاموجود واللامعدوم من الإنسان المختار بلا مرجح لا ينطبق على معنى الإيجاد بلا موجد؛ لأن الإيجاد دائمًا يتصور فيما يكون محصوله موجودًا ولا موجود هناك فلا إيجاد، فمتى لم يكن الترجيح بلا مرجح في معنى الإيجاد بلا موجد وكان من قبيل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح فهو جائز وليس بباطل ولا محال، حتى إن إيجاد كل ممكن ما هو إلا ترجيح جانب الوجود على جانب العدم المتساويين بالنسبة إلى ذات الممكن، إذ لو كان إيجاد الممكن بترجيح الراجح لزم تحصيل الحاصل وكان محالاً، فالترجيح بلا مرجح لازم في إيجاد الممكنات، بله كونه باطلاً ومحالاً بل يمكن أن يعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر إلى أنه ترجيح جانب الوجود المرجوح على جانب العدم الراجح لكونه الأصل، نعم، إن ترجيح المساوي أو المرجوح حال كونه مساويًا أو مرجوحًا محال ومتضمن لاجتماع النقيضين، لكن لا تبقى المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا المحذور.

ويرد على هذه النظرية- أعني جعل حصة العباد في أفعالهم المعبر عنها بالكسب عبارة عن الإيقاع وهو الفعل بالمعنى المصدري لكونه من الأمور

اللاموجودة واللامعدومة، وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج مخلوقًا لله تعالى- أن صدور الفعل بالمعنى المصدري من العباد مع صدوره بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله غير معقول جدًا؛ إذ لا إمكان عندنا للتفريق بين مُصدِرَي الفعلين بالمعنيين؛ لأن الفعل بالمعنى المصدري أعني الإيقاع مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له، فإذا كان الأول من العباد فلا جرم يكون الثاني أيضًا منهم بل المعنى الأول عبارة عن إصدار المعنى الثاني وإيقاعه ولا معنى لإيقاع العباد ما يخلقه الله، ويدل على ما قلنا دلالة باهرة تعبيرهم عن الفعل الثاني بالحاصل بالمصدر، والمصدر هو الفعل الأول فمقتضى هذا بالبداهة أن الفعل بالمعنى الثاني حاصل بالفعل بالمعنى الأول، وإلا كان الحاصل بالمصدر حاصلاً بغير المصدر هذا خلف، فصدور الإيقاع من العباد وهو الفعل بالمعنى الأول حال كون الثاني منفكًا منه بأن يكون غير صادر منهم محال مثل تصور الإيقاع بلا وقوع[1].

(١) ومن هذا التحقيق يظهر أنه لا وجه لتخصيص الفعل في قولهم: "الله خالق أفعال العباد" بالمعنى الحاصل بالمصدر وجعل الفعل عبارة عن المفعول وإن نبه عليه بعض المحققين ومنهم العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية وقول العلامة المذكور: "إنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع" وتعليل أرباب الحواشي له بأن ذلك أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا يتعلق به الخلق، يعنون سواء كان من الله أو من العبد، يرد عليه قولنا: فممن يصدر هذا الإيجاد والإيقاع، أمن الله، أم من العبد، أم يقع بنفسه من غير مصدر له؟ ولا شبهة في بطلان الشق الأخير فإن كان من الله فلا يفيد تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل يضر لإيهام أن المعنى المصدري من العبد، وإن كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر منه أيضًا، ويأباه أيضًا أن الجمهور من غير المعتزلة والأشاعرة لم يثبتوا للعباد غير الإرادة الجزئية ولم يضيفوا إليها شيئًا يسمى الإيجاد والإيقاع، ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحد معنيه، والحق أن سلف الأمة القائلين قبل ظهور البدع والأهواء بأن الله خالق أفعال العباد ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر، وإذا قلنا: إن =

فهذا القول إما أن يكون ملؤه المحال أو ينتهي إلى مذهب الاعتزال، أعني كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر والاعتزال، وتنهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خالق أفعال العباد، ألا يرى أن المعروف من مذهب أهل السنة ترتب خلق الله على كسب العبد ترتبًا عاديًا مهما اطرد؟ بمعنى أن عادة الله جرت على ذلك مع إمكان أن لا يترتب، والحال أن ترتب خلق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر على إيقاعه من العبد ترتب عقلي ومن أشد ما يكون منه دونه الترتب والتلازم بين حركة اليد وحركة المفتاح عند القائلين بالتوليد؛ لأن الحركة الأولى مع استلزامها الثانية عندهم يمكن أن تتصور من غير تصور الثانية، ولا يمكن تصور حصول الإيقاع من غير أن ينتقل الذهن إلى وقوع متعلقه، كتصور الإيقاع بلا وقوع، فإيقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتبه عليه من أجلى المحالات[1]، بل الحق الذي لا شبهة فيه تسليم العقل أن لا معنى لإيقاع الفعل إلا إيجاده، وكون موقعه خالقه فتمليك العباد الفعل بالمعنى المصدري

=

الفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو الله تعالى عند الأشعري والعبد محل لفعله لا فاعل، يلزم أن لا يكون المصدر فعلًا له صادرًا منه، وإلا كان مناقضًا لنفي فاعليته، ومن العجب أن العلامة التفتازاني نفسه يصرح في شرح المقاصد بذاك النفي، ويؤيد ما قلنا استدلال الأشاعرة أن فعل العبد مخلوق لله تعالى بعدم علم العبد بتفاصيل فعله؛ لأنه جارٍ في المصدر وأثره على السوية ويلزم أن يكون الأمر كذلك عند الماتريدية؛ إذ لا خلاف لهم مع الأشاعرة في الاستدلال المذكور.

(١) وفضيلة الشيخ بخيت وإن تراءى في محاضرته أنه لا يوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتبًا عاديًا مدعيًا أنه ترتب عقلي من قبيل ترتب المسبب على السبب، وسيجيء الكلام عليه في محله إلا أنه لما اعترف مع ذلك بأن يكون في قدرة الله رفع تلك السببية وإزالتها. فادعاء الشيخ الآتي ذكره في ترتب الخلق على الكسب ما هو من الشدة بدرجة الارتباط العقلي بين الإيقاع والوقوع الذي نحن بصدده.

بظن أنه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه، اعتراف بمذهب الاعتزال من غير شعور به، وتعلل بتوليه العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد ناحيته الكبرى الموجودة إلى الله مع ذهول تام عن استتباع الناحية الأولى للثانية، بل كون الأولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس إلا، ومثل هذا الذهول جَدُّ مستغرب عن مثل صدر الشريعة.

أما اعتذاره المنفهم من كلامه في التوضيح بأن الإيقاع وإن استلزم الوقوع إلا أنه لولا كان الله خلق العبد الذي هو صاحب هذا الإيقاع وقدرته عليه لما تُصور منه الإيقاع ولا استلزامه الوقوع، فبناءً على هذا لا يعد إيقاعه علة موجبة لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الإيقاع، وإن كان الإيقاع فعلاً من العبد ولزم وقوع الفعل منه، فالاعتذار بمثل هذا لا يكفي في تميز مذهب المعتذر عن مذهب المعتزلة؛ لجريانه بعينهُ في مذهبهم؛ لأنهم لا ينكرون أن الله خالق العباد وخالق قدرتهم على أفعالهم، فلا استقلال لهم في أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة أيضًا، فإذا جاز أن يكون الإيقاع من العبد مع استلزامه وقوع الفعل ولم يعد هذا الاستلزام كون العبد خالق الفعل وموجده بناءً على أن الله خالق العبد وقدرته على الإيقاع، فليكن الإيقاع وما يستلزمه من الفعل معًا من العبد، وليكن الله خالق الفعل بواسطة خلق فاعله وقدرته عليه، ولا يعد هذا أيضًا اعترافًا بمذهب الاعتزال وهذا خير من الاعتراف المكتوم في الوجه الأول لخلوه عما فيه من المحال.

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الأشاعرة عنه فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر، وهذا الوقوع يُرى في كل من تصدى للبحث في المسألة وحاول أن يتفرد باكتشاف طريق إلى حلها، كصدر الشريعة وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده، بل الماتريدية أيضًا كما تطلع عليه في محله من الكتاب.

❊ ❊ ❊

-٢-

وقال القاضي أبو بكر: "إن قدرة الله مؤثرة في أفعال العباد بأن يكون خالقها وقدرتهم مؤثرة في وصف تلك الأفعال بأن يجعلوها طاعة أو معصية فهذا التأثير في الوصف هو المراد من الكسب المعزو إليهم"، والعلامة الكلنبوي – في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية – اعتبر قول القاضي أبي بكر مذهب الماتريدية بعينه.

ويرد عليه أن كون المؤثر في وصف الفعل غير المؤثر في نفس الفعل بعيد عن العقل، وأنه إذا كان تحسين الفعل وتقبيحه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة أو معصية، لزم أن يكونوا هم الحاكمين بالحسن والقبح المؤثرين فيهما، والذي نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله، فقد أمر بالشيء فحسن ونهى عن آخر فقبح، ومن مذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه ذاتيان، ومذهب القاضي خارج عن كِلا الأصلين، فلعل مراده من تأثير العبد في صفة الفعل بأن يجعله طاعة أو معصية تأثيره بواسطة الإرادة الجزئية الصادرة منه، وليس هناك أمر صادر منه غير هذه الإرادة مسمى بصفة الفعل، وحينئذ يتجه كون مذهب القاضي متحدًا مع مذهب الماتريدية.

❁ ❁ ❁

-٣-

وكثير من العلماء جعلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية وهو المشهور من مذهب الماتريدية، وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل قالوا: إن هذه الإرادة الجزئية صادرة من العباد وهي لا موجودة ولا معدومة، وإنما من قبيل (الحال) المتوسط بينهما أو من الأمور الاعتبارية، فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق؛ إذ الخلق يتعلق بالموجود، ولا الترجيح بلا مرجح من نوعه المحال إلى آخر ما سبق ذكره في الإيقاع.

وعندي أن عدم كون الإرادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة، مثال طريف لبناء الفاسد على الفاسد وإن كان من تالد المواريث الكلامية، فإن الإرادة موجودة ومن قسم العرض الذي ينقسم الموجود إليه مع قسم الجوهر انقسامًا أوليًا، وإن الحياة والعلم والقدرة والإرادة والشهوة والنفرة من أمثلة العرض الخاصة بالأحياء المعروفة في علم الكلام، وكون الله تعالى خالق الجواهر والأعراض بأجمعها مما أصفق عليه المتكلمون غير المعتزلة المخالفين في أفعال العباد.

أما ادعاء كون الإرادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة فغلط ناشيء من سقم التفهم في معنى الكلي والجزئي، حيث وقع في مخيلتهم أن الجزئي لا يكون له ما للكلي من الأهمية والكيان، وهو خطأ محض بل الأمر بالعكس، أي أن الجزئي موجود والكلي غير موجود، وهكذا كل جزئي وكلي ولا وجود للكليات في الخارج، وإنما وجودها في ضمن وجود جزئياتها، أعني أن الكليات غير موجودة وإنما الموجود أفرادها وجزئياتها، مثلاً: لا وجود للإنسان في الخارج كليًا وعامًا، وإنما الموجود أفراد الإنسان مثل زيد وعمرو وبكر والإرادة الكلية والجزئية على هذا القياس، فالكلية هي التي من شأنها أن تتعلق بكل واحد غير معين من طرفي الفعل والترك،

ولا توجد في الخارج إرادة كهذه متعلقة بطرف غير معين، كما لا توجد الإرادة المتعلقة بكِلا الطرفين معًا، وإنما الموجود المتحقق منها في الخارج ما يتعلق بطرف معين، أي: التي نعبر عنها بالإرادة الجزئية وتأتيها الجزئية من تشخصها بالتعين، ويأتيها الوجود أيضًا من التعين والتشخص، فالجزئي يزيد على الكلي بما فيه من التشخص لا أنه ينقص عن الكلي ولذا يعرَّف الإنسان الكلي في المنطق بالحيوان الناطق، والجزئي بالحيوان الناطق مع التشخص، ويقال: إن الكلي جزء للجزئي والجزئي كل للكلي فقد تبين أن الجزئي أعظم من الكلي وأن الوجود والكيان له في الخارج دون الكلي وتبين أيضًا أن ما ارتكز في العقول من مديد الزمان واشتهر من أن إرادة الإنسان الكلية موجودة ومخلوقة وإرادته الجزئية غير موجودة ولا مخلوقة خلاف الصواب وعكس الحقيقة، بل الموجود منها الجزئيات أي الأفراد المتحققة في الخارج، والكلية ما ينتزع من تلك الجزئيات التي هي أفراد الإرادة المتحققةُ من غير أن يكون له وجود في غير الأذهان، والمحققون من المتكلمين وإن لم يقصِّروا في التنبيه على أن الجزئي في الإرادة الجزئية هو الجزئي الذي تعلمناه في المنطق، وأن الجزئية اعترتها من تعينها وتشخصها بتعين متعلقها لكنها – وللأسف – لم يُنتقل منه إلى لزوم كون الإرادة الجزئية موجودة والكلية غير موجودة شأن كل جزئي وكلي.

وأما جعل الإرادة الجزئية عبارة عن تعلق الإرادة بطرف معين وصرفها نحوه، فمن إلقاء الكلام على عواهنه، فكأن الكلية هي الإرادة نفسها والجزئية هي تعلق الإرادة وليس بشيء؛ إذ لا يجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الإرادة الكلية لما عرفت من أنها لا وجود لها قبل وجود جزئياتها، فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدمًا على حصول جزئياتها، ولزم الدور ولا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق الإرادة الجزئية؛ إذ

لا معنى لكون الإرادة الجزئية عبارة عن تعلق الإرادة الجزئية، ولزوم تقدم الشيء على نفسه أظهر فيه، وبعد هذا فالإرادة الجزئية لا تكون من تعلق الإرادة في شيء وأنها من جنس المتعلق لا من جنس التعلق؛ إذ الإرادة الجزئية نفس الإرادة، لا تعلق الإرادة ولا يصح إطلاق اسم الإرادة على تعلق أي إرادة، فلا يصح أن تكون الإرادة الجزئية عبارة عن أي تعلق، وقس عليه كونها عبارة عن صرف الإرادة.

وليس بشيء أيضًا كون الإرادة الكلية التي اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى، عبارة عن صفة الإرادة التي خلقها في العباد، وجعلها مبدأ للإرادات الجزئية الصادرة منهم؛ إذ لا يصح أن يقال لهذا المبدأ إرادة، فضلاً عن أن يقال إرادة كلية، وعلى كل حال فليس هو الإرادة على عدها المتكلمون من الأعراض المختصة بالأحياء واعتبروها حادثة موجودة في الخارج؛ لأن ذلك المبدأ ليس إرادة بالفعل وإنما عبارة عن الاستعداد للإرادة، وغاية ما في الباب أنه إرادة بالقوة، فمتى أطلقت عليه الإرادة كان إطلاقًا مجازيًا، ونحن بصدد البحث عن الإرادة الحقيقية، فتلك الإرادة الحقيقية هي الإرادة الجزئية التي تتحقق في الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الأعراض المختصة بذوات الحياة، كما أن صفة الكلام أعني المبدأ الذي هو ملكة الاقتدار على تأليف الكلمات ويقابله (الخرس) ليس كلامًا بالفعل، وإطلاق الكلام عليه مجاز من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب، وكذا إطلاق المتكلم على إنسان ساكت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذاك القبيل، كما حققه الفاضل الكلنبوي في حواشيه على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني، وعليه فاتصاف الإنسان بصفة الإرادة قبل أن يريد شيئًا ما، هو اتصاف بالإرادة بل اتصاف بالاستعداد لها، ولا وجود لحادثة الإرادة في الإنسان قبل إرادة شيء، وكل ذلك غير خافٍ على المتأمل المنصف.

فإذا ثبت أن الإرادة الجزئية هي الإرادة الوحيدة الموجودة في الخارج، وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب إليه الأشاعرة.

ومن العجب أن الماتريدية أثبتوا للعبد استقلالاً في إرادته الجزئية ليصح كونها مدارًا لتكليفه وجعلوها مع ذلك أمرًا اعتباريًا لا وجود له، فهل يصح أن يكون ما لا وجود له مدار التكليف، وهل لا يكون هذا قولاً بعدم وجود مدار التكليف؟!

ولكون إرادات العباد الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته مؤيدات أخرى:

(١)

منها أن الإرادة، أي: الإرادة الجزئية فعل من الأفعال القلبية، وكل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك، وإنك ترى العلماء يعتبرون الإرادة الجزئية التي يعبرون عنها بالقصد ويفسرون القصد بالعزم المصمم، مدار التكليف للإنسان، والحال أنه بناء على الأساس الذي اتفقت عليه أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وجادلوا المعتزلة في سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لزم أن تكون الإرادة الجزئية التي هي نفسها أيضًا فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد والعزم المصمم، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الأخرى؛ لأن غايتها أنها من أفعال القلب كما أن الإيمان فعل القلب ومخلوق لله تعالى، ولهذا نرى العلامة علي القاري في شرح الفقه الأكبر بعدما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية أفعال العباد بما عدا فعلاً واحدًا وهو العزم المصمم، يقول: "لكنا نقول أن العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم" وينبه على أن ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدي الذي هو مذهب الكمال بن الهمام.

❊ ❊ ❊

(٢)

ومنها أن إنكار وجود الإرادة الجزئية التي تكون بحسب العادة مقدمة لخلق الله أفعال عباده قصدًا لتصغير شأنها وتمليكها العباد، لا ينجع في الحصول على المقصود فكأن "الشيء" لما شاع استعماله في معنى الموجود، فالقول بصدور الإرادة الجزئية اللاموجودة من العباد لا يجافي عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الرعد آية: ١٦]، لكن هذه الإرادة الجزئية التي بالرغم من صغرها تصير مبدأ لعظام الشئون، وعلى تعبير صدر الشريعة إيقاعات العباد وإجراءاتها، هل هي خارجة عن مشيئة الله تعالى؟ وإذا كان يقع ما شاء الله ولا يقع ما لم يشأ الله بمقتضى قوله ﷺ: «مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»[(١)] الذي اكتسب حكم الدليل القطعي بسبب اقتران مضمونه بإجماع العلماء، وقد نص عليه في "شرح المواقف"، فهل نعدُّ إرادة الإنسان الجزئية أو إيقاعه لأفعاله مما شاء الله أم نعده مما لم يشأ الله؟

فإن كانت معدودة مما شاء الله، يكون وقوعها ضروريًا ويلزم الجبر، وإن كانت خارجة عما شاء الله وداخلة في ما لم يشأ الله، فلن تقع بحكم الحديث، ويلزم الجبر أيضًا ولا أريد أن أقول: "ما دام خلق الله يعقب إرادة العبد الجزئية، فكون هذا التعقيب طبعًا بمشيئة الله لا يفي حق الحديث القائل: «مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»[(٢)]، لما أنه إذا كان خلق الله تعالى يتبع إرادة العباد تباعة مطردة، ففي الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجري أحكام إرادتهم".

بل الذي أريد أن أقوله إنه فضلاً عن قوة الإرادة الجزئية وأهميتها من

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

حيث استتباعها لخلق الله، فنفس تلك الإرادة الجزئية يلزم بموجب الحديث أن لا تخرج عما شاء الله، وإن خرجت يلزم أن لا تقع لأن ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وإن لم يعم الإرادات الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد، لكن لفظ "ما" في "ما شاء الله كان"، وفي "ما لم يشأ لم يكن" يعمها، وقد فُصّل معنى الحديث في هذا البيت:

فَمَا شِئْتَ كَانَ وَإِنْ لَمْ أَشَأْ   وَمَا شِئْتُ إِنْ لَمْ تَشَأْ لَمْ يَكُنْ

لكن المعنى الذي أريد أن أُفهمه مستنبطًا من الحديث فوق هذا المعنى لأني أقول: "فضلاً عن أن لا يقع ما أشاء إن لم يشأه الله، فإني أشاء إن شاء الله وإن لم يشأ الله لم أكن أن لأشاء".

وكما ورد حديث: «مَا شَاءَ اللهُ...»[1] بما الموصولة العامة ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٥٤]، وقوله: ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد آية: ٣١]، بلفظ الأمر الأعم من الشيء ولفظ "كل" في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨]، من غير تعيين ما يضاف إليه، أعم من الكل، فتدخل الإرادة الجزئية التي اعتبروها دون الموجود، ومن قبيل الحال في "الأمر" و"الكل" إن لم تدخل في "كل شيء" لاختصاصه بالموجود.

❁ ❁ ❁

(١) سبق تخريجه.

(٣)

ومنها الكلمة المأثورة المعترف بها عند المسلمين من أهل السنة وهي: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالىٰ، وهي تجمع رءوس عقائد الإسلام التي يهتم بها أهل السنة، وتشتمل على الإيمان بالقدر، ولابد أن تكون معترفًا بها عند الماتريدية أيضًا، وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عمر بن الخطاب: «**الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**»[1]، ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة؛ لإنكارهم القدر الذي أدخله رسول الله ﷺ في حديث الإيمان ولعن منكريه في أحاديث أخرى قد ذكرناها في مقدمة الكتاب، وغير الأشاعرة من الماتريدية، والذين تبرءوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهبًا يبعدهم عن الأولين ويقربهم إلى الآخرين كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده، لا شك في أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكريه، مع أنه لا معنى يعتد به للإقرار بالقدر في أفعال العباد، بمعنى التقدير الأزلي المبني على اختيارهم المتوجه نحو تلك الأفعال المعلوم عند الله وقوعه في المستقبل من غير تأثير في اختيارهم، فذلك التقدير الأزلي الذي يدور مع اختيارهم ويكون تابعًا له، مثل العلم الأزلي التابع لمعلومه من غير تأثير فيه لا يعدل أن يكون محل الخلاف بين الفِرَق ولا ينكره أي فريق.

وليست مسألة الإيمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة النافين لمشيئة الله العامة للخير والشر، وبين المعترفين بها؛ إذ الاعتراف بتلك المشيئة العامة والإقرار بالقدر الشامل للخير والشر مع القول بكونه تابعًا لاختيار

(١) جزء من حديث طويل رواه مسلم [كتاب الإيمان - باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان].

العباد بأن تتوجه إرادتهم الجزئية التي تصدر منهم وهم يملكونها، نحو الفعل فيترتب عليها خلق الله لتلك الأفعال، سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة لا تتخلف - مساوٍ لنفي مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرها وشرها بله نفي مشيئته المتعلقة بالشر فحسب، والمقصود من الإيمان بالقدر: رد الأمور كلها إلى الله تعالى كما وقع في الحديث الصحيح: «... اللهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ أَمَتِكَ نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ...»[1]، وقال الله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [سورة هود آية: ٥٦]، وليس في الإيمان بالقدر التابع لاختيار العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الأمور إلى الله تعالى بالمعنى الذي يعتد به.

بل إن هذا الاعتقاد يتضمن إنكار القدر الذي اهتم به الإسلام ولعن منكريه، كما قرأته في الأحاديث التي ذكرناها وتواتر معناها؛ إذ التقدير الأزلي المتعلق بأفعال العباد المعترف به في مذهب الماتريدية مثلاً على أن يكون تابعًا لاختيارهم فيما لا يزال، أمر لا أهمية له ولا أثر يترتب على إقراره أو إنكاره ولا يزيد على علم الله الأزلي المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وإرادتهم، فلهم الحكم والسلطان في أقدارهم المتعلقة

---

(١) جزء من حديث رواه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٣٩١، ٤٥٢) ورواه ابن حبان في صحيحه (٣/ ٢٥٣) والحديث بتمامه كما في المسند: «عن القاسم بن عبدالرحمن عن أبيه عن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: ما أصاب أحدًا قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ في حكمك عدل في قضاؤك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو علمته أحدًا من خلقك أو أنزلته في كتابك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي إلا أذهب الله همه وحزنه وأبدله مكانه فرجًا قال: فقيل: يا رسول الله ألا نتعلمها؟ فقال: بلى ينبغي لمن سمعها أن يتعلمها».

بأفعالهم، وماذا يحصل من إنكار أو إقرار القدر الأزلي التابع لإرادة العباد أنفسهم، وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء بالإنكار والإقرار بعد أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود إلى المعنى فيذم منكروه ويمدح مقروه؟! فالحق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير الأزلي لأفعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يقدروا القدر حق قدره، ولم يختلفوا عن منكريه- أعني المعتزلة- فلا وجه لتخصيصهم بإنكاره وبالذم المترتب على إنكاره في لسان الشرع؛ لأن ما سبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد إن لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا، ينكرها المعتزلة أيضًا، أما الفرق بين الفريقين في مشيئة الله لقول الماتريدية بمشيئته الشاملة للخير والشر، فلا طائل تحته، إذ لا فرق معنويًا بين الاعتراف بالمشيئة التابعة لمشيئة الإنسان وبين إنكار المشيئة، والله يقول: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، ولا يقول: ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا.

❁ ❁ ❁

(٤)

ومنها أنا لو فرضنا أن خلق الله لا يتعلق بإرادات العباد الجزئية المتعلقة بأفعالهم لكون تلك الإرادات من الأمور اللاموجودة واللامعدومة التي لا يتعلق بها الخلق والإيجاد، فيصير أمرها إليهم ويكون صدورها منهم، لكن قوله تعالى الوارد في سورتي القرآن الكريم: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، يدل على أن مشيئات العباد مربوطة بمشيئة الله، فإن كان الله تعالى لم يخلقها وصدرت من أنفسهم، صدرت مربوطة بمشيئة الله، فلا يستقلون بالتصرف في مشيئاتهم وتكون مشيئاتهم المتعلقة بأفعالهم تابعة لمشيئة الله، وإن كانت متبوعة لخلق الله الأفعال في عقبها.

والمراد بمشيئة العباد المعلقة في الآية بمشيئة الله، إرادتهم الجزئية؛ لأن ما قبل الآية في سورة التكوير: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٧، ٢٨]، فبعدما بيّن أن هذا القرآن عظة وذكرى لمن شاء منكم الاستقامة، قيل: إن مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله، وإنكم لاتشاءون أن تستقيموا ما لم يشأ الله أن تشاءوا ذلك، فعلقت إرادات العباد الجزئية أيضًا بمشيئة الله؛ لأن إرادة الاستقامة هي المشيئة الجزئية بعينها المتعينة بالتعلق بشيء معين، والتي اتخذها علماء الماتريدية جُنّة دون خطر الجبر بادعاء صدورها من العباد واستقلالهم فيها من حيث إنها لا يتعلق بها خلق الله لعدم كونها من الموجودات، فالآية بما يتبادر من سباقها وسياقها تربط هذه الإرادة الجزئية بإرادة الله وتؤيد مذهب الأشاعرة المنتهي إلى الجبر.

ولا يجوز حمل المشيئة المعلقة في الآية بمشيئة الله على اتصاف العباد بصفة الإرادة المطلقة، ولم يحملها عليه أحد من المفسرين وفيهم الماتريدية، حتى إن كبير المفسرين وكبير المعتزلة معًا وهو الزمخشري اضطر إلى الاعتراف بكون

المراد من مشيئة العباد المعلقة في الآية بمشيئة الله، إرادتهم الجزئية أي الإرادة المتعينة بتعين متعلقها، فقال في تفسير الآية: "وما تشاءون الاستقامة يا من يشاؤها إلا بتوفيق الله".

وكلام العلامة الألوسي في تفسير الآية أوضح في الدلالة على ما قلنا، قال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، أي الاستقامة بسبب من الأسباب ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، أي إلا أن يشاء الله مشيئتكم، فمشيئتكم بسبب مشيئة الله تعالى، أي: لا تشاءون الاستقامة إلا بأن يشاء الله أن تشاءوها. يعني أن المفعول المقدر لفعل المشيئة في قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ هو الاستقامة، وفي قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، مشيئة الاستقامة التي هي الإرادة الجزئية لا مطلق الاتصاف بصفة الإرادة؛ لأن مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الإرادة مطلقًا لا تكون سببًا لأن يشاءوا الاستقامة، وإنما تكون سببًا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة.

والآية بعينها واردة أيضًا في آخر سورة الدهر وما قبلها فيها ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩، ٣٠]، فأريدت بمشيئة العباد المعلقة بمشيئة الله أيضًا إرادتهم الجزئية، أعني الإرادة المتعلقة بشيء معين كاتخاذ السبيل إلى ربهم، وعبارة الألوسي هناك: "وما تشاءون شيئًا أو اتخاذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئتكم": "والظاهر ما قررنا، لأن المفعول المحذوف هو المذكور أولاً كما تقول لو شئت لقتلت زيدًا، ولا يمكن للمعتزلة أن ينازعوا أهل الحق في ذلك؛ لأن المشيئة ليست من الأفعال الاختيارية، وإلا لتسلسلت، بل الفعل المقرون بها، منها وحاصله على ما حققه الكوراني أن العبد مختار في أفعاله وغير مختار في

اختياره والثواب والعقاب لحسن الاستعداد النفسي الأمري وسوئه[1] فكل يعمل على شاكلته.

فأنت ترى أن المفسر الألوسي يحمل ما نيط في الآية بمشيئة الله من مشيئة العباد على إرادتهم الجزئية، ويحمل الاختيار عندما قال: إن العبد مختار في أفعاله غير مختار في اختياره على إرادتهم الجزئية أيضًا؛ إذ لا معنى لبيان كون اتصاف الإنسان بصفة الإرادة المطلقة غير اختياري.

وهذه الآية المنتصبة قدمًا كسد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا في تخليص عقيدة الإسلام من الجبر، لما انتصبت أيضًا أمام فضيلة العلامة الشيخ بخيت الحاضر في مسألة القضاء والقدر عندما ادعى سلامة أفعال العباد من جبر القضاء والقدر الأزليين المتعلقين بوقوعها بفضل كونهما متضمنين أيضًا وقوع تلك الأفعال باختيارهم، أوردها على نفسه كسؤال مقدر، ثم تأولها بما لم يسبق في كلام أحد من المفسرين، فلعله لم تقنعه كلمات من سبقه منهم إلى تأويلها كما لم تقنعني كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات الأولين مثل العلامة أبي السعود، ففضيلة الشيخ يريد أن يقول إن صفة الإرادة التي يستعملها العباد ويصرفونها كما يشاءون والتي أصلها من الله واستعمالها منهم، لم يعطَوْها حينما خُلقوا إلا بمشيئة الله، ولو شاء الله لخلقهم بلا إرادة كالجمادات، ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى، لكن الآية بعيدة كل البعد عن أن تحتمل هذا التوجيه، ولو كان المعنى المراد منها ما قاله لاختل التئامها مع ما قبلها وخلت عن الفائدة وأشبهت لغو الكلام، تعالى كلام الله عن ذلك، هذا مع عدم تحمل الآية في نفسها أن تحمل على ما ذكره الشيخ العلامة كما ستقف عليه.

(١) وكلامنا بشأن الفقرة الأخيرة من كلام الألوسي يأتي في المبحث المفرد لمذهب الشيخ ابن عربي.

فعلى توجيهه يكون مدلول الآية: إما عبارة عن تعليق إرادة العباد الجزئية بإرادتهم الكلية فقط أي الإرادة بمعنى الصفة، أو مع تعليق إرادتهم الكلية بإرادة الله تعالى، وعلى التقديرين لا تكون إرادتهم الجزئية معلقة بإرادة الله، وقد نقلنا بعضًا من أقوال المفسرين الموافقة للآية، ولنذكر الآن أخطاء المتأولين المرهقين لها على غير ما دلت عليه وسيقت له احتفاظًا بمذهبهم في مسألة أفعال العباد عن أن ينهدم بها، ولنبدأ بكلام العلامة أبي السعود قال في تفسير سورة الدهر: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، تحقيق للحق ببيان أن مجرد مشيئتهم غير كافية في اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية(١) أي وما تشاءون اتخاذ السبيل ولا تقدرون على تحصيله في وقت من الأوقات إلا وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم؛ إذ لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب، وإنما التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى.

وقال في تفسير سورة التكوير: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٩]، أي: الاستقامة مشيئة مستتبعة لها في وقت من الأوقات ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، أي: إلا وقت أن يشاء الله تلك المشيئة أي المستتبعة للاستقامة فإن مشيئتكم لا تستتبعها إلا بمشيئة الله تعالى.

فنراه يتكلف ويسعى لمعالجة الجبر الذي هو منطوق الآية في السورتين، فينقل الانتباط بمشيئة الله من إرادة العباد الجزئية إلى أفعالهم الاختيارية التي بعدها، في حين أن العلامة الشيخ بخيت يسعى في نقله إلى ما قبلها أعني صفة الإرادة، فأحدهما يشرّق والآخر يغرّب ابتعادًا عن الحقيقة الظاهرة من الآية، فكأن العلامة أبا السعود يقول: "إن الإرادة الجزئية لا يحصل بمجردها شيء

---

(١) يعني قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩].

ولا يترتب عليها أثر، وحصول الأفعال بعدها بمشيئة الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة، وكون خلقه مستندًا إلى مشيئته"؛ لكن في تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدِّر في سورة الدهر بعد قوله: "وما تشاءون اتخاذ السبيل" قوله: "ولا تقدرون على تحصيله" فيربط الاستثناء، أعني قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ به، ويفك ارتباطه بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها؛ لأن القدرة على تحصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذي هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاءون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فعلاً إلا بمشيئة الله والقرآن يقول: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، وفي سورة التكوير يقدر قوله: "مشيئة مستتبعة لها أي للاستقامة" فكأنه يقول أيضًا: إنهم يشاءون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون إلا بمشيئة الله، لكن القرآن يفيد ما فوق هذا ويقول: إنهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله، فيكون التفسير بتقدير محذوف زائد على نص الآية قد نقص معناها بدلاً عن الزيادة فيه، وكون اتخاذ السبيل أو الاستقامة بمشيئة الله أمر مُسَلَّم متفق عليه بين الأشاعرة والماتريدية، وإنما النزاع في كون مشيئتهما بمشيئة الله، والآية ترمي بصراحتها إلى النقطة المنازع فيها وتصيب المحز قائله: "وما تشاءون" لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستتبع مشيئتكم الاستقامة، إلا أن المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعني الماتريدية جرَّ الآية من النقطة المنازع فيها إلى النقطة المسَلَّمة ولا يتجنب اقتحام التكلف في سبيله.

والعلامة المذكور أبان عن حذقه ومهارته في ربط الآية بما قبلها في السورة الأولى، حيث جعلها تحقيقًا للحق الذي يفهم خلافه من ظاهر الشرطية التي تقدمتها فهي تفيد أن من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً فله ذلك، مع أن اتخاذ السبيل فعلاً يتوقف على مشيئة الله وإن كانت مشيئته غير متوقفة عليها في

مذهب المفسر. وفيه أنه لو كان الحق الذي يراد تحقيقه بهذه الآية ويفهم خلافه مما قبلها هو عدم كون اتخاذ السبيل إلى ربهم بأيديهم، لقيل: وما تتخذونه إلا أن يشاء الله؛ إذ المحتاج إلى أن يعلق بمشيئة الله على مذهبه هو اتخاذ السبيل لا مشيئته، لكن الآية تركت تعليق الاتخاذ وعلق المشيئة، فثبت أن ما يكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو أن مشيئة اتخاذ السبيل بأيديهم، والآية تحقيق للحق الذي هو خلافه، وهو يقدّر ما تركته الآية، فإن أراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور إلى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وإن أراد تعليقهما معًا وقع فيما هرب منه وهو الجبر.

بل نقول: إن الشرطية المتقدمة لا تحتاج إلى تحقيق للحق بالنظر إلى ما يفهم من ظاهرها، وهو أن من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً فله ذلك؛ لأن اتخاذ السبيل وإن لم يكن بأيديهم لكون خلق الفعل بيد الله إلا أنه كأنه بأيديهم بعد مشيئته، والشرطية صادقة على ظاهرها، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً؛ لأن العبد إذا شاء اتخاذ السبيل إلى ربه الذي هو فعل من أفعاله الاختيارية، فالله تعالى يخلقه له عادة مطردة منه شأن كل من الأفعال الاختيارية التي جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عباده ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وليس العبد مؤتمنًا على مشيئته ائتمانه على فعله وما هي بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده، إذ لا سنة لله في مشيئة العباد كما أن له في خلق أفعالهم وسنته في مشيئتهم ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٩]، فالخطر في مشيئتهم، ثم يكون ترتب الفعل عليها بمكان من السهولة ولذا قال بعض الأجلة وأظنه حجة الإسلام الغزالي لمن قال: أفعل ما أشاء: أتشاء ما تشاء، فالقرآن ذكر ما ذكره لنكتة وترك ما تركه لنكتة، وهذا تمام تحقيق للحق.

ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر -أعني العلامة الشيخ بخيت- مع كونه

مشتركًا في المقصد، وهو ممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركي، رأى ما ذكره في تأويل الآية بعيدًا فراجع تدبيرًا آخر واختار تأويلاً غير تأويله وهو أبعد بكثير من تأويل أبي السعود سواء بالنسبة إلى الآية أو بالنسبة إلى ذوق تلقي، الكلام ولننقل ما قاله الشيخ العلامة بنصه كما هو دأبنا في نقد الأقوال حتى يتبين ما فيه من التشوش والاضطراب قال: "ومعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، أنكم لا تشاءون شيئًا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها؛ فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشاءون بها وأعطاها لكم، شئتم بها ما تشاءون وأردتم ما تريدون، ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاءوا شيئًا وتريدوه، ألا ترى كيف أسند إلينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا؟! فقال: وما تشاءون إذ لا معنى للمشيئة إلا الإرادة والاختيار، وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والأحاديث، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٨]، أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك، ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت إرادة الله تعالى وقدرته لا مختارين، لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون، فلذلك فعلوا، ألا ترى كيف نسب إليهم الفعل فقال: ما فعلوه، جوابًا للو؟! وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾".

ولنتكلم أولاً فيما ادعى أنه معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وهو ينتهي عند قوله ألا ترى كيف أسند إلينا المشيئة... إلخ؟!، فالشيخ يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئةَ العباد بمعنى إرادتهم الجزئية، ومشيئَتَهم بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم التي بها

يشاءون، أي يوقعون إرادتهم الجزئية، ومشيئةَ الله، ويعلق الأولى من هذه المشيئات بالثانية، والثانية بالثالثة، فملخص معنى الآية على توجيهه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم معلقة بمشيئة الله، ولا نزاع فيه فكأن الآية ساكتة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى، فإن عَلقت إرادتهم الجزئية بشيء فإنما تُعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله، وربما يظن من نظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الأول أعني ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، على معنى صفة الإرادة لهم ويعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعنى ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، وليس كما يظنه الناظرون وإنما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريده ثم يطبق الآية عليه مليء بالغرائب، وإليك البيان:

فأنت ترى أن قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] بمجرد النظر فيه وقطع النظر عما قيل أو يقال موافقًا له أو مخالفًا، يدل بصراحة لا صراحة فوقها على تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله، نعم، إن مشيئة العباد لها معنيان إرادتهم الجزئية أو صفة الإرادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية، فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولاً عليه بفعل المشيئة الأول، ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظرًا إلى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقيد بالزمان، وإلى كون هذا الفعل متعلقًا بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعينت المشيئة بهذا التعلق وصارت إرادة جزئية، وإلى التئام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد عجزهم عن أن يهتدوا بأنفسهم إلى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم، ولا يحصل ذلك الالتئام، ولا ذاك التذكير، ولا هذا الامتنان لو

كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الإرادة مطلقًا بمشيئة الله؛ لأن هذه الصفة لاشتراك جميع الناس فيها لا تصير ميزة للمهديين الذين سيقت الآية لبيان حالهم، مثل المستقيمين أو المتخذين سبيلاً إلى ربهم، ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كافٍ في الاستقامة واتخاذ السبيل، فلو كفى لكان كل أحد مستقيمًا ومتخذًا إلى ربه سبيلاً، وإنما تجدي المشيئة الخاصة المتوجهة إلى الخير أي الإرادة الجزئية المتعينة بالتعلق إلى جهة معينة وهي معلقة بمشيئة الله وتوفيقه، فمن رحمه من عباده وفقه لمشيئة الخير، وإلا فلا، ويؤيده قوله تعالى في سورة الدهر بعده: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣١]، فبعدما قال الله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩] ليس لأحد أن يتكل على نفسه ويقول: أعطاني الله صفة المشيئة أشاء بها ما أشاء واتخذ إلى ربي سبيلاً، واستغني عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة بمشيئتي إياه، فالآية تعلّم العباد افتقارهم إلى الله في تسديد طرائقهم بعد إعطائهم صفة المشيئة فتقول: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩]، ثم تقول: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، أي وما كان من شاء منكم أن يتخذ إلى ربه سبيلاً ليشاءه إلا إذا شاء الله مشيئته تلك، فلا يغتر بنفسه وليشكر الله من هُدي إليها، ولو أريد بالآية تعليق اتصافهم بصفة الإرادة مطلقًا بمشيئة الله، كان تعليقًا بأمر واقع مفروغ منه، وأشبه كلامًا لغوًا خاليًا عن الفائدة، حيث جعلت مشيئتهم اتخاذ السبيل متوقفة على اتصافهم بصفة المشيئة مطلقًا، وجعل اتصافهم بها معلقًا بمشيئة الله، والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الإرادة واقعة معلومة الوقوع، فماذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله في ضمن النفي والإثبات الذي هو أبلغ أساليب الاعتناء؟! فإن كانت الفائدة الامتنان على الموفقين لمشيئة اتخاذ

السبيل باتصافهم بصفة المشيئة التي بها شاءوا ذلك، فماذا يكون حال الشائين بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها؟!

ومن جراء هذه الموانع المهمة التي أحصيناها لم يحمل أحد من المفسرين والمتأولين حتى فضيلة الشيخ بخيت نفسه فعل المشيئة الأول المسند إلى العباد المعلق بمشيئة الله على مشيئتهم بمعنى صفة الإرادة المطلقة لهم، فلو أمكن هذا الحمل لاستغنى به المتأولون من الماتريدية بل المعتزلة وما اضطر العلامة أبو السعود إلى تقدير فعل محذوف أو صفة، وصيغة الفعل كما قلنا تأبى هذا الحمل قبل كل شيء؛ لأن الفعل ولاسيمًا المضارع يدل على الحدوث والتجدد فلا تراد به صفة المشيئة الثابتة، ولأنه يحتاج إلى مفعول يتعلق به ويتعين بذلك التعلق، فيكون ما دل عليه فعل المشيئة إرادة جزئية، وكل مفسر قدر مفعول هذا الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل: إنكم لا تشاءون شيئًا إلا بمشيئة الله التي....، فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الأول أعني قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، على إرادات العباد الجزئية ولا يأباه اختياره العموم في تقدير مفعول الفعل بدلاً من تخصيصه بالاستقامة أو اتخاذ السبيل، ففعل المشيئة على كلا التقديرين من التعميم والتخصيص في مفعوله يكون محمولاً على الإرادة الجزئية ما دام الفعل متعلقًا بمفعول ومتعينًا بذلك التعلق، وتكون المشيئة المدلول عليها بذلك الفعل عبارة عن الإرادة الجزئية؛ المتعينة بمتعلقها المتحققة بتعينها وتشخصها في الخارج، فإن كان المفعول خاصًّا كالاستقامة واتخاذ السبيل، كان فعل المشيئة محمولاً على نوع واحد من أنواع الإرادة الجزئية، وإن كان عامًّا كشيء منكر وقع في حيز النفي، كان فعل المشيئة محمولاً على كل نوع من أنواع الإرادة الجزئية ولو نزل فعل المشيئة منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كان معنى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، وما

تفعلون المشيئة، لا وما تتصفون بصفة المشيئة، وفعل المشيئة أيضًا عبارة عن الإرادة الجزئية.

والحاصل أن المشيئة المدلول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى الإرادة الجزئية؛ لأنها هي المشيئة بالفعل والتي تحدث في الإنسان مقيدة بالأزمنة. أما المشيئة بمعنى الصفة، والمبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبارة عن الاستعداد للمشيئة الثابت للإنسان غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة المنفهم من صيغة الفعل، فإن تكلف متكلف وأبى إلى أن يؤول قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾، بقوله: وما تتصفون بصفة المشيئة، وأغمض الطرف عن المانع اللفظي فحينئذ تقوم الموانع المعنوية التي ذكرناها وتحول دون تأويله على أنه لم يوجد من فسره به حتى فضيلة الشيخ بخيت، هذا حال فعل المشيئة الأول.

وأما فعل المشيئة الثاني أعني قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، المسند إلى الله والذي كون المراد به مشيئة الله من أجلى الأمور غير المحتملة للنقاش، فلم يطف ببال أحد من المفسرين ولم يكد يطوف به أن يحمله على مشيئة العباد فضلاً عن أن يحمله على مشيئتهم بمعنى الصفة التي ذكرنا الموانع العظام من إرادتها في الفعل الأول، والتي ينضم إليها مانع آخر أعظم من الجميع إذا أريدت في الفعل الثاني وهو كونه مسندًا إلى الله.

غير أن فضيلة الشيخ خالف الكل واجترأ على ما لم يجترئوا ولم يجترئه نفسه أيضًا في الفعل الأول، فحمل الفعل الثاني على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة وذلك المانع الأعظم، ولو اختار التأويل في الفعل الأول وحمله على ما حمل عليه الفعل الثاني، لكان أهون شرًا مما فعله وسلِم على الأقل من أن يصطدم بالمانع الأخير الأعظم، ولعل مانعه من اختيار التأويل في الفعل الأول وحمله على الاتصاف بصفة المشيئة

مطلقًا عدم التئام الآية إذا حمل عليه مع ما قبلها الذي يدل على مشيئة الاستقامة أو اتخاذ السبيل، وكل منهما نوع من الإرادة الجزئية مع أن المانع نفسه قائم في حمل الفعل الثاني عليه أيضًا، فمشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة مطلقًا أجنبية عن المقام بالنظر إلى ما قبل الآية في السورتين والانتقال إليها سواء كان في صدر الآية أو عجزها مخالفة لمقتضى المقام وإخلاء للكلام عن الفائدة فبعدما تنبه فضيلة الشيخ لهذا واتقاه في فعل المشيئة الأول، يكون وقوعه فيه في فعل المشيئة الثاني رجوعًا إلى المحذور بعد منتصف الطريق واهدارًا لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع إلى صفة المشيئة المطلقة المشتركة في كونها سببًا للخير والشر، فبعدما قيل إن هذا القرآن عظة وذكرى ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩] واستفاد من موعظته لو قيل: لكن هذه المشيئة النافعة لا تحصل إلا بصفة المشيئة المطلقة كان هذا إهدارًا لخصوصية المقام، وتخلّي الكلام عن فائدته وما فيه من معنى الامتنان وإن استندت تلك الصفة إلى مشيئة الله وخلقه إياها في عباده، لوجودها مشتركة في كل أحد واستعدادها لأن يكون مسندًا ومبدأ لمشيئة الشر أيضًا.

وإذا ثبت أن الشيخ العلامة حمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الأول أي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، على إرادات العباد الجزئية، فهل ليست إذن هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التي ينطق بها الفعل الثاني أعني قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ وبالنظر إلى تفسير الشيخ لا؛ لأنه يقول: "ومعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، أنكم لا تشاءون شيئًا إلا بمشيئة الله الذي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها" فعنده أن مشيئة العباد شيئًا من الأشياء، أي إرادتهم الجزئية لا تكون إلا بما يعبّر عنه بمشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها، وخلاصته أن

مشيئتهم بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم وبالنظر إلى قوله بعده: "فلما شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشاءون بها وأعطاكم لها، شئتم بها ما تشاءون وأردتم بها ما تريدون، ولولا ذلك لكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاءوا شيئًا ولا تريدوه" إن الآية تفيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الإرادة مطلقًا، تعليق هذه الصفة بمشيئة الله، وأنت ترى أنه ليست في الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان، أعني مشيئتي العباد المعلقة إحداهما بالأخرى ومشيئة الله المعلقة بها أخرى مشيئتي العباد، وإنما في الآية مشيئة للعباد ومشيئة لله وتعليق الأولى بالثانية.

ثم ماذا معنى كون مشيئة العباد المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني، والتي علقت بها مشيئتهم المدلول عليها بفعل المشيئة الأول "مشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها"؟ هل هي مشيئة الله أو مشيئة العباد؟ فإن نُظر إلى إضافتها إلى الله فهي مشيئة الله، وإن نظر إلى كونها صفة العباد فهي مشيئتهم، وكان واجبًا عليه بالنظر إلى كونها صفة العباد أن يضيفها إليهم ويقول: "ألا بمشيئتكم التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها" إلا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني لما وردت في الآية صراحة مسندة إلى الله، فالشيخ يجتهد في أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معًا، مع أن كونها مشيئة الله وعدم إمكان حملها على مشيئة العباد من أجلى الأمور، لكن الشيخ العلامة يبحث في الآية عن مشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة المطلقة لهم حتى يعلقها بمشيئة الله أو يعلق بها مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية، ويحرر هذه الإرادة الجزئية عن التعليق بمشيئة الله، فإذا لم يجد ما يبحث عنه في فعل المشيئة الأول تشبث بفعل المشيئة الثاني فأرهقه إلى أن جعله لا معنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الإرهاق في الفعل الأول لخلا على الأقل من تشوش المعنى ولم يضل الفعل فاعله وهذان المانعان المدهشان زيادة على

ما ذكرنا فيما إذا حمل الفعل الأول على ما حمل عليه الفعل الثاني من الموانع اللفظية والمعنوية ولم تكن بأقل من أربعة فيصير المجموع ستة.

السابع – مع قطع النظر عن صريح الفاعل لفعل المشيئة الثاني لا سبيل نحويًا لحمل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ، فأكثر المفسرين يجعلونه ظرفًا لفعل المشيئة الأول على أن يكون التقدير (إلا وقت أن يشاء الله)، فلو أريدت به صفة المشيئة الثابتةُ للعباد منذ خلقوا لما أمكن تفهم هذا المعنى من الآية بتقدير (إلا وقت صفة المشيئة التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها)، لأن المشيئة بمعنى الصفة الثابتة لما لم تقبل التحديد بالوقت كان تقدير العبارة هكذا مما لا معنى له، وسببه انضمام الوقت المستفاد من الظرفية إلى الوقت المستفاد من الفعل وتضاعف المانع، ولو قدِّر (إلا بأن يشاء الله) كما فعل بعض المفسرين لم تفهم منه المشيئة بمعنى الصفة أيضًا؛ لأن (أن) المصدرية وإن غيرت معنى الفعل وجعلته بمعنى المشيئة إلا أن المعنى المصدري لما كان محفوظًا أبى حلمها أيضًا على معنى الصفة، وقد ذكر النحاة أن أن مع الفعلْ يفترق عن المصدر بعدم جواز حمله على معنى الاسم، وهذه النقاط الدقيقة الهامة لا يجوز أن تغيب عن نظر الشيخ العلامة.

الثامن – إن قَسْر فعل المشيئة في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، على أن يبتعد من فعليته ومضارعته وما أسند إليه في الآية وحمله على معنى صفة الإرادة للعباد ثم تأليف هذا المعنى مع إسناده إلى الله في الآية بملاحظة كونه خالق تلك الصفة فيهم، فكأن مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها، فأسندت في الآية إليه وكأن المعنى المراد من الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين، كل هذا مع ما فيه من أضعاف التكلفات وتقدير كثير من المحذوفات ونقض ما بناه في الفعل الأول من التئام الكلام مع ما قبله، وإخلائه عن الفائدة، ومع ما سبق تحقيقه من

أنه لا مشيئة للعباد موجودة في الخارج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية، مع كل ذلك يرد عليه أن مشيئة العباد على أي معنى كانت لا تصح إضافتها إلى الله بحجة أنه خالقها فيهم ألا يرى أنه لا يجوز أن يقال: قيام الله وقعوده ومشيه وحركته وسكونه وأكله وشربه وطوله وعرضه وصحته ومرضه بإضافة أي فعل أو صفة من أفعال وصفات عباده التي يخلقها فيهم ولو على حد الإضافة بأدنى ملابسة، مع أن عبارة القرآن مسندة تلك المشيئة إلى الله بصيغة الفعل وهو فوق الإضافة، فلا يقال: يشاء الله، مرادًا به يشاء عباده؛ لكونه خالق مشيئتهم، كما لا يقال: يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض، لخلقه فعل الأكل والشرب في عباده، أو صفة الطول والعرض في الأجسام، فتفسير الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني المسندة إلى الله على مشيئة العباد بمعنى صفتهم المخلوقة فيهم، يلخص بأن يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وما تشاءون شيئًا إلا وقت أن يخلقكم الله متصفين بصفة المشيئة، فكأن خلق الله تعالى عباده متصفين بصفة المشيئة التي هي عبارة عن مبدأ إرادتهم الجزئية واستعدادهم لها، يقع في وقت دون وقت، ولم يكن واقعًا مفروغًا منه وكأن الله تعالى أراد أن يعلق مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم فقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، ومراده منه: "وما تشاءون إلا أن تشاءوا"، فعبر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها!.

وجملة القول: أن جعل المراد من المشيئة المسندة إلى العباد والمشيئة المستندة إلى الله كليهما مشيئة العباد، ومن تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله المصرح به في الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد، وأن يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، بمعنى: وما تشاءون إلا أن تشاءوا. أو: (إلا أن تتصفوا بصفة

المشيئة)، لا أغالي إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير معنى الكلام بصدد تفسيره، وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما استعظمت مَنْ خطأه في تفسير الآية وتأويلها، ولم أصفح عن تعقبه مستوفيًا حقه ولو صفحت لظلمت الآية، وما نصحت القارئ الذي لا يسهل عليه الإيقان بخطأ الشيخ في تفسيرها اتكالاً على علو مركزه العلمي، وقد انتقدت في هذا الكتاب على من هو أكبر مقامًا من الشيخ وأصغر خطأ ولست ممن يقول: "والحي قد يغلب ألف ميت"، مع أني واثق بأن الشيخ - الذي أجله وأحترم خدماته للدين والعلم - لو فكر في الآية غير مقيد بمذهبه في أفعال العباد ما التبس عليه معناها الواضح، لكن طبائع البشر في المذاهب تجعلها أصلاً وتحذو بأدلتها حذوها كأن الدليل يستند إلى المذهب لا أن المذهب يستند إلى الدليل، وكنت أنا إلى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريديًا مثل الشيخ العلامة وعلماء بلادي ماتريديون ولا يزالون كذلك ولكني - حينما كنت - وإياهم والشيخ ماتريديون مقلدون لاجئون إليه بضرورة القول بمسئولية العباد، وكان أشد ما يشغل خلدي ويزعجني في تقليدي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، حتى إنه كان يشكل عليّ تأليفه مع مذهب الماتريدية بقدر ما أشكل تأليف مسئولية العباد مع الجبر، فلما انضم إليه قوله تعالى فيما لا يحصى من كتابه أنه ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]، وأدركتني هدايته إلى ما هو الحق في مسألة أفعال العباد غلب عندي إشكال التأليف بين الأمرين الأولين على إشكال التأليف بين الأمرين الأخيرين، بل انجلى في نظري وانحل إشكال هذا التأليف الثاني، فقلت في نفسي: إن القائل بأن الأمر كله لله وأن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله، وغير ذلك مما يصرح بالجبر، والقائل: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] هو

الله، ولا قِبل لي أن أرفض أيًا منهما، فلا بدع إذا كنت أعتقد القولين معًا وأحيل التأليف بينهما – إن لم أقدر عليه – إلى علم الله (وسيجيء تفصيل هذه النقطة)، وفي مشكلة التأليف الأول أحدُ الطرفين المتعارضين قول الله والآخر قول الماتريدية ولا عليَّ أن أحافظ عليهما معًا بالرغم من تعارضهما، فتركت مذهب الماتريدية وتمذهبت بما يكون، طرفاه قول الله تعالى.

التاسع – والآن ننتهي من الكلام على صلب تفسيره الآية ونشرع في الكلام على تأييده وما ألحق به – إن قوله: "ألا ترى كيف أسند إلينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون..." لا يفيده في إثبات دعواه؛ لأنا لا ننكر إسناد المشيئة إلينا ولا ندعي سلبها عنا، وإنما ندعي أن مشيئاتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية، ونسلب عنا أي مشيئة غير منوطة بمشيئة الله كما سلبتها الآية نفسها، ومن العجب أن الشيخ العلامة حينما قال: "وما سلبها عنا" غفل عن أداة السلب في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، فالآية تنادي بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله.

ثم إن وقوع إسناد الأفعال الكثيرة التي لا تحصى في الآيات والأحاديث إلى العباد لم يمنع علماء أهل السنة أن يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ولم يسقهم إلى التردد في أن صدورها من الله أو من العباد، فماذا يزيد إسناد المشيئة إليهم على إسناد الأفعال حتى يستدل من إسناد المشيئة إليهم على ما لم يستدل عليه من إسناد الأفعال، ويقال: "ألا ترى كيف أسند إلينا المشيئة" كأنه قول يجدي قائله نفعًا؟!

العاشر – هل الشيخ العلامة القائل: "وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والأحاديث" مقتنع بأنه خرج عن عهدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك التكلفات التي لا تكاد تتمالك من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكتفى به في إحالة نظائره

- وهي كثيرة - عليه جملة، مثلاً لو أوردنا عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الكهف آية: ٢٣، ٢٤]، فهل يصح له أن يقول: إن معناه: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيك وجعلك متصفًا بها"؟ وخلاصته أنك تفعله معلقًا بمشيئتك لا بمشيئة الله، إلا أن مشيئتك مخلوقة لله تعالى ومجعولة فيك حينما خلقت؛ مع أن قوله تعـالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، في قوة التقييد لما قبله بالشرط، والمراد حث من قال إني فاعل فعلاً غدًا على ألا يبتَّها بل يقيد كلامه بقوله: "إن شاء الله" كما هو الأدب الإسلامي المأخوذ من هذه الآية ولكونه مأخوذًا منها اشتهر في عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء في مأخذه وهو الآية المذكورة. فإذن نطبق تأويل فضيلة الشيخ في آية ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، التي أحال نظائرها عليها على قولنا مثلاً: "آتيك غدًا إن شاء الله" على أن يكون معناه: آتيك بمشيئة الله التي خلقها فيَّ وجعلني متصفًا بها حينما خلقت، وحاصله: آتيك مستندًا إلى مشيئتي فحينئذ لا يكون معنى لإفادته في صورة الشرط لأن كونه صاحب الإرادة متصفًا بصفة المشيئة معلوم له حين تكلم هذا الكلام؛ فكأنه يقول آتيك غدًا إن كان الله خلقني متصفًا بصفة المشيئة؛ ويكون حينئذ قول القائل لزوجه: "أنت طالق إن شاء الله" إيقاع الطلاق لا إلغاء الحكم بتعليقه على مشيئة من لا تُعلم مشيئته؛ فهل تبين في نظر الشيخ العلامة من هذا التحرير أن المشيئة الواقعة موقع الاستثناء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ مشيئة الله لا مشيئة العباد التي خلقها فيهم

وجعلهم متصفين بها؟! وفي هذا القدر كفاية وليعذرني القراء على الرجوع إلى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه.

الحادي عشر – أن الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٨] بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت إرادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا؛ ألا ترى كيف نسب إليهم الفعل فقال ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ جوابًا لـ ﴿لَوْ﴾ وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾.

وعندنا أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ في تفسيره وهو أنه لو شاء ربك ألا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالإرادة والاختيار لا أنه لو شاء ألا يفعلوه نسخهم وأخرجهم من الإنسانية وسلبهم الإرادة والاختيار وبدلهم جمادات؛ لأن الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناسًا ذوي إرادة واختيار بأن يختاروا ألا يفعلوه ويفعلوا خلافه إن شاء الله ذلك؛ ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله: ﴿مَا فَعَلُوهُ﴾ ما فعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه؛ لأن النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات فلا يقال عن الجمادات (ما فعلوه) كما لا يقال: (فعلوه) وسوف تطلع على حقيقة ما قلنا في تفسير الآية متى تغلغلت في أعماق هذا الكتاب.

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٨] لو شاء الله أن يكون قاهرًا فوق عباده سلبهم القدرة

والإرادة والاختيار لكنه تركهم يفعلون ما يختارون ولم يكن قاهرًا فوق عباده ولا عباده مقهورين تحت إرادته وقدرته؛ وهو مصادم لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾، وحسبك من عدم صحة التفسير مصادمته للمفسَّر وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأتلف عنده أن يكون الله قاهرًا فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار، وفي هذا سر القدر وغموض المسألة الموضوعة على بساط البحث؛ وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطئوا حيث ذهلوا عن غموضها وأرادوا أن يحلوها كمسألة بسيطة فلما جابهوا الآيات والأحاديث الدالة على القدر وقعوا في حيص بيص واشطوا في تأويلها وكان الواجب عليهم أن يقدروا قدر مسألة القدر فيعلموا أن مشكلته لا تحل بتفويض أفعال العباد الاختيارية إليهم كما قالت به المعتزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها؛ ولا بتفويض إرادة تلك الأفعال كما قالت به الماتريدية، فالعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل في إرادتهم واختيارهم المتعلقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم متصفين بصفة الإرادة والاختيار فتنتظم الأمور؛ وتحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شيء من الإشكال.

كلاًّ! إن مسألة القدر التي تعد سرًّا من أسرار الله لا تحل بهذا الحد من السهولة؛ ولا تدل بساطة مذهب الماتريدية ووضوحه على أنه الحل الحقيق بالاختيار في مسألة القدر؛ وإنما تدلان على طيش سهمه عن كبد حقيقة المسألة ومثله مذهب المعتزلة[1]، وسلب القدرة والاختيار من العباد وتفويض الأمر كله إلى الله كما هو مذهب الجبرية مما يكسو مسألة القدر بساطة وسهولة أيضًا؛ فلذا لم

---

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من عاب مذهب الأشعري من أفاضل العلماء المتقدمين والمتأخرين كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده مائلين إلى مذهب ينول إلى الاعتزال وكالمحقق الكلنبوي مائلًا إلى مذهب الماتريدية والقاضي أبي بكر.

نرتضه أيضًا واخترنا تفويض الأمر كله إلى الله مع عدم سلب القدرة والإرادة والاختيار عن العباد، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا، وكيف يجتمع الأمران؟! فجوابنا عليه أنه سر القدر وسنكشف بعض الغطاء عنه بما ألهمنا الله وستجد ما اخترناه من المذهب أقل المذاهب مصادمة للآيات والنصوص- إن شاء الله- بل لا تصادم فيه أصلاً مع النصوص ولا إشكال غير عدم إحاطة العقول بجميع أطرافه وعدم إحاطتها هذا مطلوب أيضًا، وليس هذا بمعنى تسليم مصادمته للأدلة العقلية لأن مذهبنا أوفق المذاهب أيضًا بالمعقولات.

الثاني عشر – لفضيلة الشيخ تأويل في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] يشبه تأويله في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢] في الابتعاد عن مساق الآية للتقرب إلى مذهبه الذي التزمه في مسألة القضاء والقدر؛ فقد ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة النحل آية: ٩]، بقول من عنده: 'لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها'.

ونحن نقول: إذا قال رجل لآخر يرى نفسه فوقه لو شئتُ فعلتُ كذا فمعناه لكني لم أفعل لأني شئت ألا أفعله يعني أنه يفعل ما يشاء وليس للرجل الثاني أن يتدخل في أمره؛ فقول الثاني بعده بالفرض: إنك لم تشأ ما لم تفعله لكذا وشئت ما فعلته لكذا؛ يعتبر معارضة للأول فيما قصده من كلامه ويُغضبه لأن التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليل فلا يعاد إليه بعده بتعليل مشيئته؛ وإذا كان موقف إنسان مع إنسان يكلمه هكذا. فكيف يكون

موقفنا مع كلام الله؟! فقول الشيخ العلامة تذييلاً لقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]: "لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى   إلخ" بالنظر إلى آداب التخاطب من فضول الكلام مع عدم صحته؛ إذ لو صح لكان الله لم يهدهم لهذا المانع لا لأنه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية أعني: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ لأنه إن كان لله تعالى أن يشاء هدايتهم مع وجود ما ذكره من المانع لزمه ألا يكون المانع مانعًا؛ وإن لم يكن له تعالى أن يشاء هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

والتذييل الذي لا يناقض آية المشيئة إنما يكون كما وقع في بعض أمثالها من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ [سورة الشورى آية: ٨]، وهذه الآيات مما يجدر أن تكون عبرة لفضيلة الشيخ منبهة له على خطئه في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] وتذييله بقوله: "لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى...إلخ" فهي تصرح بما ينبغي أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالذيل كقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وفي الأخيرتين من تلك الآيات المذيلة تكرار إسناد الأمر إلى مشيئته

تعالى وتأكيده؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] كيف بدأ ببناء الأمر على مشيئته ثم ختم بتكرار البناء عليها؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الشورى آية: ٨]، فيتأكد وجوب الكف عن تعليل الأمر بغيرها؛ والأولى من الآيات المذيلة أعني قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣]، إن لم يقع فيها تكرار إسناد الأمر إلى مشيئته صراحة فهي بمنزلة تكراره معنى؛ وإنما التذييل الذي يأباه صدر الكلام وقع في تفسير فضيلة الشيخ، وهو قوله: "لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى".

ففي هذا تغيير معنى الصدر ومغزاه أعني قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] بتبديل مبنى الأمر من مشيئة الله إلى مشيئتهم فلو فتشنا عن علة اختيارهم العمى على الهدى الذي جعله الشيخ علة مانعة عن مشيئة الله لهدايتهم؛ وقلنا لماذا اختاروا العمى ولم يختاروا الهدى وما المانع من اختيارهم ذلك مع رجحانه على العمى؟ فليس جوابه إلا أنهم لا يختارون إلا ما شاء الله أن يختاروه بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] فيعود الأمر إلى العلة الأولى التي أفادها صدر الكلام أعني قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ويلزم الدور على تذييله بقول الشيخ: "لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى".

نعم، لو أنهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التي تبني الأمر على مشيئة الله لا محل عندها لكلام ينبئ عن بنائه أو بناء مشيئة الله إياه على مشيئة غيره؛ وإنما تنبني هناك مشيئة غيره أيضًا على مشيئته فإذا لم يشأ الله هدايتهم فلا يشاءون هم أنفسهم الاهتداء ويختارون العمى على الهدى؛ ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة فاطر آية: ٨]، وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥] فإذا شاء الله أن يضل أحدًا – ونعوذ به منه – يجعل صدره ضيقًا لا تدخل فيه الهداية ويزين له العمى فيختاره على الهدى؛ فانظر كيف تبين أن ليس منشأ عدم مشيئة الله لهدايتهم اختيارهم العمى على الهدى بل الأمر بالعكس والنصوص المتضمنة لتأييد ما قلنا كثيرة؛ ومنها قوله تعالى على لسان نبي من أنبيائه: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة هود آية: ٣٤].

وروى شعبة عن منصور عن عبدالله بن يسار عن حذيفة عن النبي ﷺ قال: «**لا تَقُولُوا مَا شَاءَ اللهُ وَشَاءَ فُلانٌ وَلَكِنْ قُولُوا مَا شَاءَ اللهُ ثُمَّ مَا شَاء فُلانٌ**»(١).

وعن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ يكلمه في بعض الأمر، فقال الرجل لرسول الله: ما شاء الله وشئت، فقال رسول الله ﷺ: «**أَجَعَلْتَنِي لله عدلاً**

(١) رواه أبو داود في سننه [كتاب الأدب – باب لا يقال: خبثت نفسي]، ورواه النسائي في "السنن الكبرى" (٦/ ٢٤٥)، ورواه الإمام أحمد في مسنده (٥/ ٣٨٤، ٣٩٤، ٣٩٨).

بَلْ مَا شَاءَ اللهُ وَحْدَهُ»[1].

الثالث عشر – وانظر إلى قول فضيلة الشيخ: "ونسبة الفعل إلى الله تعالى إيجادًا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل إلى العبد تسببًا وكسبًا حق أيضًا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والأمر والنهي كما سبق على نسبة الأفعال الاختيارية إلى العبد؛ لأنها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنًا تارة وقبيحًا تارة أخرى، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] على وجه ما سبق".

فكأن الآية نزلت في شأن أفعال العباد؛ ومعناها أن ما يضاف إلى العباد من أفعالهم يعني الكسب فهم مسئولون عنه؛ وما يضاف من أفعالهم إلى الله يعني الخلق لا يسأل عنه لكون خلق الله بسبب كسبهم؛ وكأن الشيخ بهذا التفسير يدفع المسئولية عن الله تعالى ولا يرضى دفعها من طريق عدم قبول المسئولية عليه من أساسها لكونه أعز وأجل من أن يسأل؛ ويرد على طريق الشيخ أنه إن سُلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق ما يضر العباد من أفعالهم بكونه نتيجة كسبهم، فما قوله في خلق الأسباب المتقدمة على كسبهم المعدة له التي اعترف بها إمام الحرمين وأشار إليها بقوله فيما سننقله عنه عند الكلام على مذهبه: "إذا أراد الله بعبد خيرًا يفعل كذا وكذا يعني يُعده له؛ وإذا أراد بعبد شرًا يفعل كذا وكذا يعني يُعده له" مع كون الإمام ممن لا يقنع بنسبة الكسب إلى العباد وينسب التأثير التام في أفعالهم إلى القدرة الحادثة رومًا لتصحيح مسئولية العباد عن أعمالهم هذا مع ما لا يخفى في تفسير الشيخ من تحديد معنى الآية وتقليل خطورته بحيث كان يرتعد كل أحد أمام عظمته ويفهمه أول سماعها.

وهل تفسير الشيخ تلك الآية وما فهمه منها يشبه تفسير التابعي الجليل أبي

---

(١) رواه النسائي في "السنن الكبرى" (٦/ ٢٤٥)، ورواه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٢١٤)، (١/ ٢٨٣). ورواه الطبراني في معجمه الكبير (١٢/ ٢٤٤).

الأسود الدؤلي وما فهمه منها وصدَّقه في فهمه الصحابي الجليل عمران بن حصين[1] حيث قال: قال لي عمران: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم، قال: فقال: أفلا يكون ظلمًا؟! قال: ففزعت من ذلك فزعًا شديدًا، وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، قال: فقال لي: يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك أن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ... إلى آخر الحديث الذي رواه مسلم وسننقله في فصل الآيات والأحاديث؛ والحق أن محاضرة فضيلة الشيخ تضمنت من تفسير آي الذكر الحكيم ما يقضي منه العجب ولا يتفق ومقامه وكانت هذه الآية أعني: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾، آخر ملتجأ لعقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي لا مندوحة عندها من الجبر؛ فأراد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر الناس إلى مذهبه، لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ما خطر على بال أبي الأسود وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عندما تلاها بلسان مخالفيه كما ستطلع عليه إذا جاء دور الكلام على مذهبه بالرغم من كون مذهب الإمام في مسألة أفعال العباد أقرب إلى مذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ.

❁ ❁ ❁

---

(١) ولا ريب في أن فهمها مشتق من فهم رسول الله ﷺ.

(٥)

مما يجب ألا يذهب على ذي بصر ونظر أن تسليم أساس الدعاء وأهميته في دين الإسلام بحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدي ربه فيدعوه في كل يوم سبع عشرة مرة قائلاً: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة آية: ٦، ٧] يمنع صحة ما ذهب إليه المعتزلة من استقلال العبد في أفعاله الاختيارية وصحة ما ذهب إليه الماتريدية من استقلاله في إرادته الجزئية التي هي كل ما يحدث فيه من الإرادة فعلاً والتي يترتب عليها خلق الله تعالى أفعاله الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن تجد لسنة الله تبديلاً، وصحة ما ذهب إليه الدائرون بين مذهبي المعتزلة والماتريدية كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده وابن قيم الجوزية؛ فلو صح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد عن أن يفتقر إلى طلب الهداية للصراط المستقيم من ربه؛ لأن الصراط المستقيم معلوم له بعد أن تبين الرشد من الغي ببعثة الأنبياء وإنزال الشرائع والله خلقه مريدًا وحرًا في تصريف إرادته، فماذا حاجته بعد هذا في طلب الهداية من الله؟! فهل هو شاك في تعيين الصراط المستقيم؟! وهل هو شاك بعد إسلامه في أن الطريق المستقيم طريق الإسلام؟ كلا! بل هو غير آمن على نفسه أن تستقيم في سلوكها وبعبارة أوضح غير واثق بإرادته التي جعلها الله بيده عند أصحاب تلك المذاهب؛ أفليس هذا من التناقض؟! وماذا معنى كون المهديين إلى الصراط المستقيم عباد الله الذين أنعم عليهم؟! أليس كل العباد مشتركين في أن الله جعلهم ذوي إرادة وجعل إرادتهم واسطة الحصول لهم على الهداية؟! فأي نعمة بعد هذا يرونها عند بعض العباد حتى يسألون الله أن ينعم عليهم مثلهم؟! ولو احتاج العبد في مذهب المعتزلة أو الماتريدية أو ما يلتحق بهما

إلى أن يسأل لهدايته عونًا من أحد فإنما كان يحتاج إلى أن يسأله نفسه وإرادته التي أمرها بيده لكن الآية- آية السبع المثاني- تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو منعمها على بعض عباده ولا يصل إليها العبد بنفسه ومحض اتصافه بالإرادة؛ لأن إرادته الهداية موقوفة على عون من الله؛ وفي إيجاب قراءته الفاتحة تعليم طريق الحصول على الهداية للعباد بأن يسألوها الله تعليمًا لا ينقطع عنهم.

ثم لا وجه لأن لا يكون طلب الهداية من الله الذي تُعلمه العباد قراءتهم في كل صلاة حتمًا لازمًا في طريق الحصول عليها بأن يتمكنوا الاهتداء بأنفسهم وتكون هداية الله عونًا لهم زائدًا على قدر الحاجة ويعد طلبهم ذاك عملاً من أعمال الاحتياط؛ لأنه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم في تعليمهم هذا المؤكد المكرر في كل صلاة إلى سؤال أمر قد يستغنون عنه وهو يجافي إيجاب قراءة الفاتحة في الصلاة زيادة على مجافاته لما دل عليه سياق الآية وسباقها، وهو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة آية: ٥] الوارد بصيغة القصر النافي للاستعانة بغير الله وتدخل فيها استعانته بنفسه دخولاً أوليًا.

❊ ❊ ❊

(٦)

في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه قائلة بأن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وتقترن بها في بعض المواضع خصوصيات تؤكد ما دلت هي عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لا تقبل التأويل في نفسها ولو بمثل التكلفات البعيدة التي تشبث فضيلة الشيخ بخيت بأذيالها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢] وقوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الانعام آية: ١٤٩] وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن في القرآن غيرها لكفت في إثبات أن مقدرات الإنسان – ومعها مشيئته التي تترتب مقدراتها عليها – لا تخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفي قطع ظهور المذاهب المعارضة له، فماذا الذي يسع أحدًا من أهل تلك المذاهب أن يقول تجاه قول القرآن المجيد: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾؟! [سورة النحل آية: ٩٣] وكيف يمكنه تأليف هذا مع قوله بأن الإنسان يضل ويهتدي بمشيئته التي هو مستقل فيها؟! فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الإنسان المهتدي والضال؟! وأي المشيئتين سائدة فيهما أو مستتبعة لهما؟! نعم، إنهما يحصلان بكلتا المشيئتين في مذهب أهل السنة لكن أيهما تتبع الأخرى؟ فلو صح ما قالت الماتريدية من أن الهدى والضلال وكل ما يدخل في أفعال العباد الاختيارية منوط بمشيئتهم؛ ومشيئتهم غير منوطة بمشيئة الله بل مشيئته تلاحق مشيئتهم؛ فكلما شاء العبد طاعة وفي وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله ويخلق هداه؛ وكلما شاء معصية وفي وسعه أن يشاءها فالله يشاءها ويخلقها، فلو صح ذلك لما صح قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] مرادًا

به التمدح بسعة قدرته وسيادة مشيئته، ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين- حتى المعتزلين منهم- من ذهب إلى رجوع الضمير الفاعل لفعل المشيئة إلى مَنْ ولو ذهب لأباه بعد سلامة الذوق قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الأنعام آية: ٣٩] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٣٥]...إلخ، مصرحًا فيه بفاعل فعل المشيئة فالتلاعب بالاحتمال في مرجع الضمير مع كونه في غاية البعد لا يجري في هذه الآيات، وفي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] لتأديته إلى إلغاء صدر الآية؛ فلو صح ما قالت الماتريدية لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة ويهدي الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلالتهم أو هداهم، فإما ألا تصح هذه الكلمة المعروفة القرآنية أو لا يصح مذهب الماتريدية القائلين بسيادة مشيئة الإنسان وإن كانت سيادتها بإذن الله؛ حتى إنه لو كانت المشيئتان متساويتين في توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداهما تابعة للأخرى كما وقع في مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني القائل بحصول فعل العبد بكلتا القدرتين لأمكن تأليف هذا المذهب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول الهدى والضلال على انضمام مشيئة الله إلى مشيئة الإنسان المهتدي والضال، ولا يمكن تأليف مذهب الماتريدية معها. فهذه الكلمة مع كلمة ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] القرآنية أيضًا أبلغ مانع وأصرحه من صحة مذهبهم ولا يجري في الأولى ما أجراه فضيلة الشيخ بخيت في الثانية وأرهقها عليه من التأويل الذي سبق ذكره والكلام عليه؛ وكان مستند الشيخ العلامة في تأويله ذاك أن لو شاء الله

لخلق الإنسان كالجمادات بلا قدرة ولا إرادة ولا اختيار لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات؛ وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالإرادة والقدرة والاختيار، فإذا كان كل إنسان أُعطي بالنظر إلى خلقته من هذه الصفات على السوية؛ فمن أين يجيء هدى بعضهم وضلالة آخرين؟! وجواب القرآن على هذا السؤال الذي تحار فيه العقول أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولا احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما إذا اقترن حكم القرآن هذا بخصوصيات تؤكده كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ ﴾ [سورة فاطر آية: ٨] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥] وقوله: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾ [سورة الإسراء آية: ١٦][١] وما دامت هذه الآيات في كتاب الله بكثرة لا تحصى فلا يبنى الأمر في أفعال العباد الاختيارية على مشيئتهم إلا من تغافل عن هذه الآيات البينات.

❁ ❁ ❁

(١) أي جعلناهم يسارعون إلى الفسق من أمره الذي إذا أراد شيئًا يصدره ويقول للشيء كن فيكون؛ وحمل الأمر على الأمر التشريعي ثم التزام حذف المأمور به وجعل التقدير أمرناهم بالطاعة كما فعله أكثر المفسرين، يأباه أن الأمر بالطاعة لا اختصاص له بالمترفين فضلًا عن مترفي قرية أراد الله إهلاكها.

اعتراض على ما فهم من آيات المشيئة

وقد يظن أن تلك الآيات معارضة بما ورد في القرآن الحكيم أيضًا من ذم من أحال ضلالته على مشيئة الله كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨، ١٤٩] وليس الأمر كما يظن؛ إذ لا يتصور التعارض بين آيات القرآن وأنهم ما ذُمّوا في قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨] لأنهم كذّبوا في تلك القضية الشرطية بل لأنهم أرادوا بذاك القول تكذيب الرسل الذين منعوهم من الشرك وتحريمِ ما أحل الله وتبكيتَهم بحجة إلزامية مسلمة عند الرسل وهي قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ والقرينة على ذلك أنه تعالى تعقبهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ فذمهم على تكذيبهم لا على كذبهم في قولهم والقرينة الثانية – وهي أبلغ وأقوى – تعقبهم بقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] فقال بلسان رسوله أيضًا – لا بلسانهم فحسب – أن لو شاء الله لهداهم أجمعين، وساق هذا القول مساق عكس حجتهم عليهم، وكان المشركون قالوه لا عن إقرار بمضمونه وخضوع لمشيئة الله وإنما تهكموا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حجتهم عليهم؛ وكأنه قال: نعم، لو شاء الله لهداكم فما أشركتم لكنه لم يشأ هدايتكم وشاء ضلالكم؛ فلهذا لا تقلعون عن الشرك وتستهزئون بالرسل الذين منعوكم منه؛ وللدلالة على

هذا المعنى قال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ وأتى بـ«الفاء» تفريعًا له على ما قبله.

ويحتمل أن يكون ذمهم بذلك القول لأنهم احتجوا بالقدر وأرادوا به التبرؤ من تبعة الشرك والاحتجاج بالقدر باطل إن أريد به التذرع إلى دفع المسئولية عن نفس المكلف؛ لأن ذلك يؤدي إلى إفحام الأنبياء صلوات الله عليهم، وإنّا مع السعي البليغ لإثبات القدر ووجوب الإيمان به لا نرضى الاحتجاج به قط؛ وقد عرفت أن خلاصة مذهبنا في مسألة القضاء والقدر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] فنحن نجمع وجوب الاعتراف بمسئولية العباد إلى وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى أن لمشيئة الله السلطة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لا نبخس كلاً من الواجبين حقه وبفضل ذلك لا تصادمنا آية في كتاب الله ولا حديث من أحاديث رسول الله؛ وغيرنا ممن يرى في مذهب الأشاعرة هدمًا للشريعة ومحوًا للتكاليف يؤمن بالقدر لفظًا ولا يؤمن به تفصيلاً وينقضي عمره في تأويل الآيات والأحاديث التي تناقض مذهبه وتؤيد من يعد مذهبهم هدمًا للشريعة ومحوًا للتكاليف كأن الآيات والأحاديث أيضًا هادمة للشريعة وماحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيرًا من تلك الآيات وسنقرأ.

فقول المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨] لم يكن إيمانًا منهم بالقدر ولو كان كذلك لكان حقًّا ولم يتوجه إليهم الذم بهذا القول لكنهم ظنوا أن القدر إن كان حقًّا يدفع عنهم المسئولية فأرادوا أن يتخذوه جنة من غير إيمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذي لا يدفع المسئولية عن المكلف؛ ولذا قال الله تعالى في الرد عليهم: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ

لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨](1) ومثله قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [سورة الزخرف آية: ٢٠] فالآية تفندهم لا لإيمانهم بالقدر كما توهمه صاحب الكشاف بل لعدم إيمانهم به وعدم علمهم بأن الإيمان به لا يمنع التكليف، فهي تعيب عليهم جهلهم بعد معابة إنكار القدر وكلا الأمرين اللذين عيب بهما المشركون في الآية يعاب به كل من أنكر القدر من أصحاب المذاهب ومن خبط في فهم معنى هذه الآية وعدَّها من أدلة مذهبه.

❁ ❁ ❁

(١) وإني أحمد الله تعالى على توفيقه للاهتداء إلى هذا التوجيه في معنى الآية الكاشف عن التمام قوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨] مع ما قبله وما بعده.

نبذة من آيات القدر وأحاديثه

وهنا نورد نبذة مجموعة من آيات وأحاديث تزيد المؤمنين بالقدر إيمانًا وتدل على عظمة مشيئة الله سلطانًا:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧) لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٧ – ٢٩].

﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة الإنسان آية: ٢٩، ٣٠].

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣].

﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الأنعام آية: ٣٩].

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [سورة الإسراء آية: ١٦] سبق تفسيره.

﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۖ﴾ [سورة فاطر آية: ٨].

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ۖ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٥٥].

وفي تفسير العلامة الألوسي: أخرج ابن حاتم أنه قال الله تعالى لموسى: إن قومك عبدوا العجل عندما غبت عنهم؛ فقال موسى: الذي صنع لهم العجل هو السامري؛ ولكن من نفخ فيه الروح؟ فقال الله: أنا؛ فقال موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ۖ﴾.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ۗ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [سورة الأنعام

آية: ١٠٧]، ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٣٧].

﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [سورة القصص آية: ٥٦].

ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الشورى آية: ٥٢] لأن للهداية ثلاث مراتب: الأولى: الهداية العامة وهي هداية كل نفس إلى مصالح معاشها وما يقيمها وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝١ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [سورة الأعلى آية: ١-٣]، وقوله: ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [سورة طه آية: ٥٠] والثانية: مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والإرشاد وهي أخص من المرتبة الأولى وإن عمت المكلفين؛ وهذه المرتبة لا تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق وإن كان شرطًا فيه أو جزء سبب؛ ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ ﴾ [سورة فصلت آية: ١٧] وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الشوري آية: ٥٢]، والمرتبة الثالثة: هداية التوفيق والإلهام وخلق المشيئة المستلزمة لفعل الخير وهذه أخص المراتب وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٨] وقوله: ﴿ وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ ﴾ [سورة الزمر آية: ٣٧] وأمثاله. وما عدا المرتبة الثانية خاص بالله تعالى.

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة السجدة آية: ١٣].

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٩].

قال العلامة الطيبي في حاشية "الكشاف": "وتأكيد الحكم بالقسم لقصم ظهور المجترئين على تحريف النص القطعي ابتغاء تأويله وحسم شبهتهم عن أساسها".

وفي "روح المعاني" عند تفسير هذه الآية: أخرج أحمد بن حنبل عن عبدالرحمن بن قتادة قال النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عليه السلام ثُمَّ أَخَذَ الخَلْقَ مِنْ ظَهْرِهِ، فَقَالَ: هَؤُلاَءِ فِي الجَنَّةِ وَلاَ أُبَالِي، وَهَؤُلاَءِ فِي النَّارِ وَلاَ أُبَالِي»(١). فإن قال قائل: فلماذا العمل؟! قال: على موافقة القدر.

وعن عمران بن حصين قال: قيل: يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال: «نَعَمْ»، قيل: ففيم يعمل العاملون؟! قال: «كُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لَهُ»(٢) متفق عليه. وفي بعض طرق البخاري: «كُلٌّ يَعْمَلُ لما خُلِقَ لَهُ أَوْ لما يُسِّرَ لَهُ»(٣).

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [سورة يونس آية: ١٠٠].

﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [سورة هود آية: ٣٤] قاله بلسان نوح عليه السلام.

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ١٨٦) ورواه ابن حبان في صحيحه (٢/ ٥٠) وقال في مجمع الزوائد (٧/ ٣٨٦) رواه أحمد ورجاله ثقات، وتتمة الحديث -كما في المسند- «قال - أي الراوي عبدالرحمن بن قتادة السلمي- فقال قائل: يا رسول الله، فعلى ماذا نعمل؟ قال: على مواقع القدر».

(٢) رواه البخاري [كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾، ورواه مسلم [كتاب القدر - باب كيفية خلق الأدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته..

(٣) رواه البخاري في كتاب القدر باب جف القلم على علم الله.

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [سورة القصص آية: ٦٨].

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس آية: ٧-١٠].

الإلهام: الإلقاء في القلب لا مجرد البيان والتعليم كما قاله بعض المفسرين؛ إذ لا يقال لمن بين لغيره شيئًا وعلمه أنه ألهمه ذلك بل الصواب ما قاله ابن زيد: "جعل فيها فجورها وتقواها". وعليه حديث عمران بن حصين أن رجلاً من مزينة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس فيه ويكدحون شيء قضي عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم؟ قال: «بَلْ شَيءٌ قُضِيَ عَلَيهِمْ وَمَضَى» قال: ففيم العمل؟ قال: «مَنْ خَلَقَهُ اللهُ لإِحْدَى الْمَنْزِلَتَيْنِ اسْتَعْمَلَ بِعَمَلِ أَهْلِهَا» وتصديق ذلك في كتاب الله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1] فقراءة هذه الآية عقب إخباره بتقدم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالإلهام استعمالها فيما سبق لها لا مجرد تعريفها؛ فإن التعريف والبيان لا يستلزم وقوع ما سبق به القضاء والقدر.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة: «**احتج آدم وموسى؛ فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قدره الله عليَّ قبل أن**

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ٤٣٨)، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ٦٠)، وبنحوه رواه مسلم [كتاب القدر – باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته].

أخلق بأربعين سنة؟! فحج آدم موسى»[1].

وفي 'الإحكام' لابن حزم الأندلسي و'الفقيه والمتفقه' للخطيب البغدادي بألفاظ متقاربة المعنى: 'إنما حج موسى؛ لأنه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وإنما هو فعل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضعًا الملامة موضعها ولكان آدم محجوجًا'.

وفيه أن مراد موسى من مؤاخذة آدم على إخراجه الناس من الجنة مؤاخذته على أكله من الشجرة الممنوعة؛ إذ يصح أن يقال بطريق الإيجاز: لم أخرجتنا من الجنة؛ بدلاً من أن يقال: أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة، وفي قواعد التخاطب مساغ لهذا النوع من الإفادة ويدل على أن مقصود موسى إسناد الفعل إلى سببه ابتداء المؤاخذة بقوله: 'أنت أبونا' وإلا يلزم أن نحكم على موسى الذي لابد أن يعرف أن الله مخرج آدم من الجنة فضلاً عن أولاده، بعدم معرفة طريق التكلم. نعم، في الكتابين المار ذكرهما 'إن موسى لم يصب موضع السؤال، وفي الحديث تعليم أن من أخطأ موضع السؤال كان محجوجًا والحديث ليس من إثبات القدر في شيء، وإثبات القدر إنما صح من آيات وأحاديث أخر' لكن جواب آدم الحاج يشهد بأن ما سيق له الحديث ليس كما في 'الإحكام'، و'الفقيه والمتفقه' ألا يرى أنه لا يقول في الجواب: أنا لم أخرج الناس من الجنة بل أخرجهم الله؛ وهو يقدر جيدًا أن مؤاخذة موسى متوجهة إلى فعله فيقول: "أتلومني على أمر قدره الله عليَّ قبل أن أخلق" فيظهر أن سيدنا آدم فهم- كما فهمنا نحن- أن مغزى المؤاخذة أكله من الشجرة فأجاب بمثل هذا ولم يجد في الجواب إلى شكل جدلي ينبئ عن التجاهل في مقصد السائل أو عن تخطئته في إدارة دفة السؤال.

---

(١) سبق تخريجه.

فينبغي أن يعلم أنه لا يمكن قلب الغلبة التي يراها الحديث في جانب آدم إلى جانب موسى بتعديل قليل يتعلق بشكل الإفادة كما زعم صاحب "الإحكام" "والفقيه والمتفقه" وأن موضوع الحديث كغالبية آدم أمر ذو شأن وأساس أعني مسألة القدر.

بقي أن الحديث إن كان موضوعه إثبات القدر كما قلنا فيرد عليه أن فيه احتجاجًا بالقدر؛ وقد ذكرنا أنه لا يحتج به وهو لا يدفع المسئولية عن المحتج؛ والجواب أن آدم لم يرد به دفع المسئولية عن نفسه؛ ألا يرى أن القرآن حكى عنه وعن حواء قولهما: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [سورة الأعراف آية: ٢٣] وقال: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة آية: ٣٧] فبعد أن تاب الله عليه لا تتوجه إليه المؤاخذة ولا يصح قول القائل: "ولو أن موسى لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعًا الملامة موضعها ولكان آدم محجوجًا" فاجتمع في حادثة آدم أمور ثلاثة: الكسب، والتوبة، والقدر؛ فبعد أن انمحى الكسب بالتوبة وتقاصا بقي القدر المحض المتعلق بإخراج الناس من الجنة ولا يؤاخذ بالقدر المحض أحد والحديث ينطق به.

﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة آية: ٤١].

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥].

﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾ [سورة الزمر آية: ١٩].

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود: «إِنَّ الرَّجُلَ مِنكُم لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَينَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ

بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيدخُلَ النَّارَ وإِنَّ الرَّجُلَ لَيعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيسْبِقُ عَلَيهِ الكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيَدْخُلَ الجَنَّةَ»[1].

وقد ذكر فضيلة الشيخ بخيت هذا الحديث ولفت النظر إلى قوله: «فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ» وقوله «فَيعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ» ثم تفريع دخول النار والجنة عليهما بـ(الفاء السببية) وفاته الالتفات إلى قوله قبل ذينك القولين: «فَيَسْبِقُ عَليهِ الكِتَابُ» و(الفاء) بعينها مذكورة بين الجملتين فيفهم أن السبب في دخول الجنة والنار كما كان هو العمل بعمل أهلهما، فالسبب في العمل هو سبق الكتاب فهو سبب السبب ولا يجوز حمله على سبق مجرد علمه تعالى بعمل عبده؛ لأن العلم لا يكون سببًا مؤثرًا في معلومة.

ويوضحه في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٢] فقال عمر: سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال «إِنَّ اللَّه خَلَقَ آدَمَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهرَهُ بِيمِينِهِ فَاستَخْرَجَ مِنهُ ذُرِّيَّةً، فقال: خَلَقْتُ هَؤُلاَءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ يَعْمَلُونَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاستَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً فقال: خَلَقْتُ هَؤُلاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ، فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ فقال إِنَّ اللَّه إِذَا خَلَقَ العَبْدَ لِلجَنَّةِ استَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الجَنَّةِ فَيُدْخِلَهُ بِهِ الجَنَّةَ وَإِذَا خَلَقَ العَبْدُ لِلنَّارِ استَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى

---

(١) رواه البخاري [كتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾].

ورواه مسلم [كتاب القدر –باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته].

عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ فَيُدخِلَهُ النَّارَ»[1]، قال الحاكم هذا الحديث على شرط مسلم، وقال الحافظ ابن عبدالبر هو حديث منقطع، ثم قال ابن عبدالبر: "هذا الحديث، وإن كان عليل الإسناد فإن معناه قد روي عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره، وممن روى معناه في القدر عليٌّ ابن أبي طالب وأُبيُّ بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وأبو سريحة العبادي وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمرو بن العاص وذو اللحية الكلابي وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك وسراقة بن جعشم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت" وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبدالله وحذيفة بن أسيد وأبا ذرٍّ ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم.

فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن ذكر العمل؛ فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضي بدخول الجنة والنار مبنيًا عليه لكن الحق أن للعمل أيضًا نصيبًا من القدر فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به؛ وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به؛ يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله: "استعمله بعمل كذا" و"استعمله بعمل كذا". ففي هذا الحديث شفاء لدائين وقطع لشبهتين: إحداهما: شبهة إغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل؛ فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل، والثانية: شبهة أن القدر من الله والعمل منا؛ فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضًا من الله ونحن مسوقون به ومهيئون إليه للقدر السابق.

(١) رواه الترمذي [كتاب تفسير القرآن – باب ومن سورة الأعراف].
ورواه أبو داود [كتاب السنة – باب في القدر].
ورواه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٤٤).

وفي حديث هشام بن حكيم بن حزام أن رجلاً قال: يا رسول الله أنبتدئ الأعمال أم قد مضى القضاء؟ فقال «إن اللَّه لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ مِنْ ظَهْرِهِ أَشْهَدَهُم عَلَى أَنْفُسِهِم ثُمَّ أَفَاضَ بِهِمْ فِي كَفَّيه، فَقَالَ: هَؤُلاءِ لِلْجَنَّةِ وَهَؤُلاءِ لِلنَّارِ فَأَهْلُ الجَنَّةِ مُيَسُورُونَ لِعَملِ أَهْلِ الجَنَّةِ، وَأَهْلُ النَّارِ مُيسورون لِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ»[1].

وفي الصحيح أن رجلاً سأله ﷺ أن يدله على عمل يدخل به الجنة، فقال: «إِنَّهُ لَيَسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ عَلَيهِ»[2].

وروى الإمام أحمد بسنده عن أبي الأسود الدؤلي قال: غدوت على عمران بن حصين يومًا من الأيام فقال: إن رجلاً من جهينة أو مزينة أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه

(١) رواه الطبراني في معجمه الكبير (٢٢/ ١٦٨) وقال في مجمع الزوائد (٧/ ١٠٥) رواه البزار والطبراني وفيه بقية بن الوليد وهو ضعيف ويحسن حديثه بكثرة الشواهد وإسناد الطبراني حسن.

(٢) جزء من حديث رواه الترمذي [كتاب الإيمان - باب ما جاء في حرمة الصلاة] ورواه ابن ماجه [في كتاب الفتن - باب كف اللسان في الفتنة] وكلاهما رواه من حديث معاذ بن جبل، والحديث بتمامه هو: «عن معاذ بن جبل قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر فأصبحت يومًا قريبًا منه ونحن نسير فقلت: يا رسول الله، أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار، قال: لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه: تعبد الله ولا تشرك به شيئًا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير؛ الصوم جُنَّة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار وصلاة الرجل من جوف الليل، قال: ثم تلا: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ حتى بلغ ﴿يَعْمَلُونَ﴾، ثم قال: ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده وذروة سنامه، قلت: بلى يا رسول الله، قال: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد، ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله، قلت: بلى يا نبي الله، فأخذ بلسانه قال: كُف عليك هذا، فقلت: يا نبي الله وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

شيء، قضي عليهم أو مضى عليهم في قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم واتخذت عليهم الحجة؟ قال: «بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيهِم»، قال: فلم يعملون إذن يا رسول الله؟ قال: «مَنْ كَانَ اَللُه ﷻ خَلَقَهُ لِوَاحِدَةٍ مِنَ المنزلَتَينِ فَهَيَّأَهُ لِعَمَلِهَا وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ في كِتَابِ اَللِه ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [سورة الشمس آية: ٧، ٨]»(١).

وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله ﷺ ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته، ثم قال: «مَا مِنكُم مِنْ أَحَدٍ مَا مِنْ نَفسٍ مَنْفُوسةٍ إلاَّ كُتِبَ مَكَانُها مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ وإلاَّ قَدْ كُتِبَتْ شَقِيَّةً أَو سَعِيدَةً» فقال رجل: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فقال: «مَنْ كانَ مِنْ أَهْلِ اَلسَّعَادَةِ فسَيَصيرُ إلى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادةِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إلى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»(٢)-وفي رواية: اعْمَلُوا فَكلٌ مُيسَّر- أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»(٣).

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [سورة الرعد آية: ٣١]

وجواب لو محذوف أي لا يؤمن من لا يؤمن ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري [كتاب الجنائز - باب موعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه]، و[كتاب تفسير القرآن - باب قوله: ﴿وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ﴾].

(٣) هذه الرواية أخرجها البخاري [كتاب تفسير القرآن - باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾] وأخرجها مسلم في [كتاب القدر - باب كيفية خلق الآدمي وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته].

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ﴾ [سورة الرعد آية: ٣١].

﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكَ إِعۡرَاضُهُمۡ فَإِنِ ٱسۡتَطَعۡتَ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأۡتِيَهُم بِـَٔايَةٖۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ٣٥].

إنا نحار في رجال يتفانون من بعد في تقليد الانقلاب التركي اللاديني الذي يضطهد عليه شعب الترك بأنواع العقوبات القاسية أو يهاجرون من بلادهم الحرة ولو نسبية إلى بلاد تركيا الجحيمية في حالتها الراهنة فيخسرون آخرتهم ودنياهم، وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتراكيا الغربية اليونانية رجعوا بخفي حنين وهم مع ذلك أسعد حظًا من الباقين هنالك، ومن العجيب أنه لا يعتبر بهم غيرهم فترى فوجًا جديدًا يهاجر فيقع فيما وقع فيه الفوج الأول، فلماذا هذا الانجذاب إلى دار العذاب؟! ولماذا هذا التقليد الأعمى الذي كلما أثبتت تجربته في تركيا فشلاً ازداد هواته شغفا به؟! إنا نحار في ضلال هؤلاء الرجال والحال أن كتاب الله يضرب لنا مثلاً عنهم بمثل هذه الآية التي يخاطب بها نبيهﷺ فيفهمنا كيف يضل الإنسان إذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته وضلالته؛ فالمؤمن العاقل يجد في كتاب الله مثلاً لأولئك الغاوين العصريين الذين لا تؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة، ولا يفهم معنى هذه الآية حق الفهم من لم ير متطوعي الكماليين في زماننا ومن نظر في حالهم بدقة ولم يطلع على هذه الآيات يتهم عقله.

﴿وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَاۚ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٠٩ وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١١٠ ۞وَلَوۡ أَنَّنَا نَزَّلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَيۡءٖ قُبُلٗا مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَجۡهَلُونَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٠٩-١١١]

نلفت النظر إلى مختتم الآيتين الأخيرتين أعني قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ٣٥]، وقوله ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١١]، ففيهما تجهيل لمذهب من لم ير الأمر كله من عند الله.

وعن أبي هريرة قال: قلت: يا رسول الله، إني رجل شاب وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك. فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فقال النبي ﷺ: «يَاَ أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاقٍ فَاخْتَصِ عَلَى ذَلِكَ أَوْ ذَرْ»[1] رواه البخاري في صحيحه ورواه ابن وهب في كتاب القدر وقال فيه: فأذن لي أن أختصي، قال: فسكت عني حتى قلت ذلك ثلاث مرات فقال «جَفَّ القَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاقٍ».

وعن عبد الله بن عباس قال: كنت خلف النبي ﷺ يومًا فقال لي: «يَا غُلامُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللَّه يَحفَظْكَ. احْفَظِ اللهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ. إِذَا سَأَلْتَ فَسَلِ اللهَ وإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ باللهِ واعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَو اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلاَّ بِشَيءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ وإِنَّ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّ يَضُرُّوكَ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ رفِعَتِ الأَقْلَامَ وَجَفَّتْ الصُّحُفُ»[2] رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

وقال أبو داود الطيالسي: حدثنا عبدالمؤمن هو ابن عبدالله قال: كنا عند الحسن فأتاه يزيد بن أبي مريم السلولي يتوكأ على عصا فقال: يا أبا سعيد، أخبرني عن قول الله ﷻ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى

(١) رواه البخاري [كتاب النكاح – باب ما يكره من التبتل والخصاء].

(٢) رواه الترمذي في سننه [كتاب صفة القيامة والرقائق والورع – باب منه:] وبنحوه رواه الإمام أحمد في مسنده (١/ ٣٠٧).

كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾ [سورة الحديد آية: ٢٢]

فقال الحسن: نعم، والله إن الله ليقضي القضية في السماء ثم يضرب أجلاً إنه كان في يوم كذا في ساعة كذا وكذا في الخاصة والعامة حتى إن الرجل ليأخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء وقدر، قال: يا أبا سعيد، والله لقد أخذتها وإني عنها لغني، ثم لا صبر لي عنها قال الحسن أولا ترى(١)؟

﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٢]

﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۚ﴾ [سورة الأنعام آية: ٢٥]

﴿إِنَّا جَعَلۡنَا فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ أَغۡلَٰلٗا فَهِيَ إِلَى ٱلۡأَذۡقَانِ فَهُم مُّقۡمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلۡنَا مِنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ سَدّٗا وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ سَدّٗا فَأَغۡشَيۡنَٰهُمۡ فَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ﴿٩﴾ وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [سورة يس آية: ٨-١٠].

﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [سورة البقرة آية: ٧]

﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية آية: ٢٣].

وقال أبو داود: حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن خالد الحذاء عن عبد الأعلى عن عبدالله بن الحارث قال: خطب عمر بن الخطاب بالجابية، فحمد الله

(١) اقرا هذه الأحاديث وتذكر قول الجاهل المار ذكره في مقدمة الكتاب: "إن الله لا يعلم أفعال عباده قبل أن يفعلوها"

وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول، فقال: من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له فنغض جبينه كالمنكر لما يقول قال عمر: ما يقول: قالوا: يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يضل أحدًا، قال عمر: كذبت أي عدو الله بل الله خلقك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك لضربت عنقك إن الله خلق أهل الجنة وما هم عاملون وخلق أهل النار وما هم عاملون فقال: هؤلاء لهذه و هؤلاء لهذه قال: فتفرق الناس وما يختلفون في القدر.

﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة الحجرات آية: ١٧].

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات آية: ٧]

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾ [سورة الأنفال آية: ٢٤].

وفي الحديث «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلاَّ وَهُوَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ إِنْ شَاءَ أَنْ يُقِيمَهُ أَقَامَهُ وَإِنْ شَاءَ أَنْ يزِيغَهُ أَزَاغَهُ»(١).

وعن جابر ﷺ: كان النبي ﷺ كثيرًا ما يقول: «يَا مُقَلِّبَ القُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ» فقيل: أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به؟ فقال: «إِنَّ القُلُوبَ بَيْنَ

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه [المقدمة – باب فيما أنكرت الجهمية].

ورواه الإمام مسلم [كتاب القدر – باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء] ورواه الإمام أحمد (٢/ ١٦٨) وكلاهما رواه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص بلفظ «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء».

إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا هَكَذَا»[1] وأشار إلى السبابة والوسطى.

والحديثان مذكوران في "شرح المقاصد" وفيه: إن الأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى.

﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [سورة الأنفال آية: ٤٤]

﴿ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ [سورة الأنفال آية: ٤٢].

﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٧]

نفي أي مشيئة يشاؤها العباد غير منوطة بمشيئة الله، وقصر الهدى على من يشاء الله هدايتهم والضلال على من يشاء الله ضلالهم، والحيلولة بين المرء وقلبه والقلب وفقهه، والتغشية على الأسماع والأبصار والختم على القلوب، وتحبيب الإيمان إلى المؤمنين وتكريه الكفر والفسوق والعصيان وتزيين سوء الأعمال لعامليها، وتقليل الفئتين المتقاتلتين كلاً منهما في أعين الأخرى للتشجيع على المحاربة وسوقهما إلى التلاقي بحيث لو تواعدتا لاختلفتا في الميعاد ولم تتصادفا كتصادفهما هذا، والقول بأنكم

---

(١) رواه الترمذي في سننه [كتاب القدر – باب ما جاء أن القلوب بين إصبعي الرحمن].

قال أبو عيسى: وفي الباب عن النواس بن سمعان وأم سلمة وعبدالله بن عمرو وعائشة وهذا حديث حسن، وهكذا روى غير واحد عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس وروى بعضهم عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر عن النبي ﷺ وحديث أبي سفيان عن أنس أصح، وكذا رواه الإمام أحمد في مسنده (٣/ ١١٢)، (٣/ ٢٥٧)، (٦/ ٩١)، (٦/ ٢٥٠)، (٦/ ٣٠١)، (٦/ ٣١٥).

لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وبأنك ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، ماذا يبين لنا كل هذا بكل صراحة؟ يبين لنا أن العباد مسوقون في أفعالهم وهم بيد مدبر الكائنات(١).

ولا يجوز أن يظن مثلاً أن الله رمى ما رماه رسوله ولم يرم ما رماه أعداؤه تجاهه ولا محل لأن يفرض أن الله يتدخل في بعض المحاربات أو في بعض الشئون دون الأخرى؛ بل الله هو رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرمي ورامي ما رماه أعداء حبيبه لئلا يصيب به؛ فهو يرمي ما هو مطلوب الإصابة ليصيب ويرمي ما هو مطلوب عدمها ليحيد؛ إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن

---

(١) أما قول ابن قيم الجوزية في (شفاء العليل):

"وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٧] وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدرية ولم يفهموا مراد الآية، وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه ملائكته فقتلوا أعداءه فلم يفرد المسلمون بقتلهم بل قتلهم الملائكة، وأما رميه صلى الله عليه وسلم فمقدوره كان هو الحذف والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وحده، فالرمي يراد به الحذف والإيصال؛ فأثبت له الحذف بقوله: "إذ رميت" ونفى عنه الإيصال بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾.

فإخراج الآية عن سياقها لأن الله تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة بل قال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٧] ولا ينافيه إنزال الملائكة؛ لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضًا ولكن الله قتلهم وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها، وتفريقه بين الرامي والموصل مع أن العادة أن يكون الموصل هو الذي كان منه الرمي تحكم؛ فلأن يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه وسلم منحرفًا غير مصيب ثم يكون الله موصل ما رماه و محوله إلى مراميه والله تعالى يقول: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ۚ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٧] لا أنت رميت والله أوصل.

يصيب كرمية من غير رام[1] وجملة القول: أنه يتدخل في فعل أحد ليتمه كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه، وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه؛ ألم نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى؟

* * *

(١) إلا أنه ذكر الأول من القسمين لشرفه وخطورته وترك الآخر.

تأويل في النصوص السابقة

وقد يقال: إن في كتاب الله آيات تدل على كون هداية الله وإضلاله لعباده مبنيين على سابقة استحقاق منهم مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص آية: ٥٠].

﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة غافر آية: ٧٤].

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [سورة الزمر آية: ٣].

﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة إبراهيم آية: ٢٧].

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت آية: ٦٩]

﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [سورة محمد آية: ١٧].

﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [سورة المائدة آية: ١٦].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [سورة المنافقون آية: ٣].

﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء آية: ١٥٥].

﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [سورة التغابن آية: ١١].

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾ [سورة النحل آية: ١٠٤].

﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطففين آية: ١٤].

﴿إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ [سورة آل عمران آية: ١٥٥].

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [سورة البقرة آية: ١٠].

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [سورة الصف آية: ٥].

﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [سورة الحجر آية: ١٢].

﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ﴾ [سورة التوبة آية: ٧٧].

﴿فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ﴾ [سورة التوبة آية: ٨٣]

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٤٦].

والجواب أن بعض الآيات وإن احتوت أسباب هداية الله وإضلاله الناشئة من لدن عباده لكن الآيات المطلقة عن الأسباب أكثر من الآيات المقيدة بها بحيث يتعسر حمل المطلق على المقيد لاسيما وأن الهدى والضلال اللذين نيطا بمشيئة الله، وقيل: يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يقبلان الانتياط بأسباب غيرها ويمتنعان من التأويل بحمل المطلق على المقيد؛ لأنهما مقيدان أيضًا ولا يحمل مقيد على مقيد بقيد آخر.

على أن الإمام الرازي ذكر في تفسيره أن العاقل لا يختار الجهل والكفر عمدًا فإن اختار الجهل على ظن أنه علم فذاك الظن أيضًا يستند إلى جهل يظنه علمًا فيتسلسل أو يلزم أن ينتهي الأمر إلى جهل لم يكن حدوثه من الجاهل، فهداية الله وإضلاله لعباده اللذان ينبئان عن سابقة استحقاق منهم إذا نقل البحث والفحص إلى سببهما السابق، فهو إما يلزم أن يكون أثر هداية الله وإضلاله الخالصين أو يلزم التسلسل؛ والتسلسل مع كونه باطلاً لا يسعه عمر الإنسان المنتهي إلى مبدأ، فبناء عليه يكون من الضروري أن تستند أفعال العباد الاختيارية إلى داعية يخلقها الله في قلوبهم وتنتهي إليها؛ والبحث فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا وقد حان حينه.

❋ ❋ ❋

الموقف الثاني

حاجة الأفعال الاختيارية إلى داعية

ومسألة الترجيح بلا مرجح

قد تبين مما سبق في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] الذي له خطورة عظيمة في مسألة القضاء والقدر أن تلك الآية قطعية المفاد في نوط إرادة العباد الجزئية بإرادة الله بحيث لا يتسع المجال معها لمتأول يريد أن يفهم من الآية غير ما أفادته، فنحن كما آمنا بأن العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله بما أخبرنا به في كتابه كذلك يمكننا أن نصل إلى هذه الحقيقة بالنظر في أنه كيف تحصل في الإنسان إرادة جزئية متوجهة إلى أي فعل يرى في استطاعته أن يفعله. فنبحث بعد الآن في هذه الجهة ونعنى بتدقيقها وبهذا نكون ننتقل إلى إثبات مذهبنا في مسألة القضاء والقدر بدليل عقلي بعد أن أثبتناه بأدلته النقلية وبه يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضًا على مضمون تلك الآية، وفضيلة الشيخ المحاضر أغفل النظر في هذه الجهة من الموضوع، فنقول:

مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم تختلف فيه الأشاعرة والماتريدية إمكان أن يفعل الفاعل المختار بلا سبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لإحدى الطريقين المتساويتين على الآخر والعطشان لأحد الإنائين الممتلئين ماء المتساويين ظرفًا ومظروفًا، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطرًا في اختيار أحد الإنائين أو الطريقين فقياس الأفعال الاختيارية التي نعلم حاجتها إلى مرجح بالوجدان بهذين المثالين والحكم فيها بالقياس عليهما يكون قياسًا مع الفارق وإلحاقًا للأكثر بالنادر.

فبناء على أن اختيار أحد المتساويين في ذينك المثالين لما كان ضروريًا ووقع كما يقع فعل من الأفعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار فمع قطع النظر عن تعيين طريق أو إناء فلفعل الهرب والشرب مرجح يرجحهما على خلافهما ويكون هذا المرجح مرجحًا أيضًا لأمر التعيين الذي يقع ضروريًا لضرورة الهرب والشرب، والمسألة أن كل فعل من أفعال الإنسان لا يخلو عن الاستناد إلى مرجح ما.

فإن قيل: إن للإنسان أن يشرب من أحد الإنائين المتساويين في غير حالة العطش أيضًا وأن يسلك إحدى الطريقين في غير حالة الفرار من التهلكة؛ فجوابه أن في شرب الإنسان في غير عطش عن أحد الإنائين المتساويين يوجد على الأقل مقصد كدعوى أنه يستطيعه وهو يكون مرجحه حتى إن اشتغال الإنسان بالعبث يستند إلى غاية تناسبه، ومرادنا أن أفعال الإنسان لا يكون بلا داعية ولا غرض لاسيما وأن وجود المرجح مسلم في جميع أفعاله الاختيارية إلا مثالاً أو مثالين كشرب العطشان وهرب الخائف مما ينشد ويوجد بشق الأنفس حتى إنه يستشعر من لفظ (الاختيار) الذي تنسب إليه الأفعال الاختيارية اختيار وترجيح مستند إلى السبب فيعقل جواب المرء على قول القائل: لم فعلت هذا؟ بقوله: فعلته لكوني مضطرًا في فعله؛ ولا يعقل جوابه بقوله: فعلته لكوني مختارًا فيه: فيحمل على أنه لا يريد أن يصرح بسببه فيظهر أن المرجح يحتاج إليه في الأفعال الاختيارية أكثر منه في الأفعال الاضطرارية، ولا يجوز أن يظن أن الأفعال الاختيارية ليست في حاجة إلى المرجح وأن مختارية الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلاً لاختيار الفاعل المختار فإذا لم يجد مرجحًا يتوقف اختياره ولا ينبعث؛ ولهذا لا يشبه المثالان السابقان في مرحلتهما الخالية عن المرجح مع الاحتياج إليه أفعالاً اختيارية؛ لأن الإنسان مجبول في أفعاله الاختيارية على التحري عن السبب؛ فتردد

الهارب عند وصوله إلى منشعب الطريقين ووجدانه قلقًا في نفسه عند اختيار إحداهما ينشأان من فقدان المرجح المنشود فلهذا يقول إيضاحًا لموقفه في مثل تلك الآيات المحرجة "أغمضت طرفي وملت إلى جهة كذا بحركة كأنها غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتني إليها" فالإرادة لكونها طالبة للمرجح تكون كلاإرادة عند عدم وجوده ومثله في العطشان الذي يمد يده إلى أحد الإنائين المتساويين وكله يدل دلالة واضحة على احتياج الأفعال الاختيارية إلى المرجح.

فخلاصة ما يجري في خلد الهارب عند وصوله إلى منشعب الطريقين أن اختيار إحداهما ضروري ولكونهما متساويتين ترى النتيجة فيهما واحدة؛ فبناءً عليه فلأرم بنفسي على أيهما اتفقت، وتكون حركته بهذه الملاحظة إما اضطرارية وإما اتفاقية غير معدودة على كلا التقديرين من الأفعال الاختيارية ولا تَخَلْ أن كون الأمر كذلك ناشئ من ضيق الوقت فلو كان الوقت متسعًا ولم يكن الرجل في حالة الفرار فهو لا يبقى أيضًا في المنشعب ويسلك إحدى الطريقين المتساويتين إلا أن سلوكه إياها لالتزامه المضي في طريقه يقع اتفاقيًا أكثر من كونه اختياريًا وهو نتيجة تضييقه على نفسه للمضي يحفز نفسه فيجدها في إحدى الطريقين على حسب ما قضى به الصدف أو يرجح ما بدر إلى ذهنه أولاً أو أصابه نظره أولاً ويكون هو مرجحه وناظم حركته التي لا يدرك كيفيتها أو الجائي بأحدهما إلى ذهنه أولاً أو مريئه إياه كذلك وبعبارة أقصر خالق المرجح في حال عدمه هو الله.

الحاصل أن الأصل على الأقل وجود المرجح في الأفعال الاختيارية ولكون الحركة في المثالين المرتبين خاليين من المرجح لدفع الجبر الآتي منه أشبهت الحركة غير الإرادية[1]، فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرهما أو غير

(١) وقد عرف علماء النفس الغربيون الفعل الإرادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على =

مسلم عدم وجود المرجح فيهما وفضلاً عن ذلك نقول ليوجد: الجبر في جميع الأفعال الاختيارية لوجود المرجح ولا يوجد في مثال أو مثالين مع أن فيهما مرجحًا خفيًا أو أنهما أشبه بالأفعال الاضطرارية، ولما كان محل النزاع هو الأفعال الاختيارية فما لنا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لا يشبهان الأفعال الاختيارية نموذجًا؛ لها فإذن لا معنى للتمسك بمثالين عند الحكم في أفعال اختيارية لا تحصى بالملايين؛ ولا عدل في الحكم على أكثرية الأفعال الاختيارية القاهرة التي لا نرتاب في وجود دواعيها ومرجحاتها بالقياس على أمثلة نادرة تتحمل المناقشة ويرتاب في وجود وعدم مرجحها، وكيف يصح نفي وجود المرجح في تلك الأكثرية أو إنكار استنادها إليه بمجرد ذاك القياس؟ فغاية ما في الباب أنا نطرح المثالين المرتاب فيهما من البين ونتكلم في أكثرية الأفعال التي لا شبهة في وجود دواعيها والنتيجة التي نصل إليها فيها تكفينا للحكم في مسألة القضاء والقدر.

لا لا! إن العلماء الذين تحروا ووجدوا ذينك المثالين لإثبات الترجيح بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما إلى مرجح سندًا لأن يدَّعوا في الأفعال الاختيارية التي لا شبهة في وجود دواعٍ ومرجحات لها عدم ارتباط الاختيار بالدواعي المرجحة الموجودة؛ ولأجل هذا يتمسكون بهما؛ وإلا فماذا يكون لمثالين من الأهمية إزاء أكثرية الأفعال الاختيارية العظمى التي توجد مرجحاتها ولعدم أهميتهما نتركهما لمثليهما بلا مناقشة، لكنهم يريدون إنكار وجود المرجح فيهما وإنكار كون الاختيار مربوطًا بالمرجح في غيرهما ولولا أنهم لم يظفروا بمثالين خاليين عن المرجح لَمَا خطر

=

الأقل.

بباهم أن ينكروا استناد الاختيار في أكثرية الأفعال الاختيارية العظمى إلى مرجحاتها الموجودة، ونحن لا ندعي في الحال كون اختيار الفاعل المختار في الأفعال الاختيارية التي توجد مرجحاتها مرتبطًا بتلك المرجحات ارتباط الأفعال الإيجابية بموجباتها وهم لا ينكرون ما دام المرجح موجودًا مناسبة الاختيار والإرادة به بتاتًا ولو أنكروا لكان إنكارهم مخالفًا للبداهة ولكانوا لم يسموا المرجح مرجحًا فلعدم السبيل إلى إنكار هذه المناسبة لجئوا إلى تحري مثالٍ خالٍ عن المرجح.

وصفوة القول أنه لا مجال للكلام في وجود المرجح لأكثر الأفعال الاختيارية ولا في مناسبتها بالمرجح الموجود مع وجود المجال للكلام في عدم مرجح البعض النادر من الأفعال الاختيارية أو في كون ذلك البعض معدودًا من الأفعال الاختيارية، فمن المعقول المنطقي أن يلحق النادر المجهول الحال بالكثير المعلوم بدلاً من إلحاق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبل كل من النوعين بموقفه الخاص من غير إلحاق أحدهما بالآخر.

نظننا بفضل التمادي في التدقيق استرحنا من غائلة المثالين فلننظر الآن في الكثرة العظمى والمطلوب هو الاطلاع على وجود الجبر أو عدمه في تلك الكثرة التي تشتمل على الطاعات والمعاصي ولا يوجد في الطاعات والمعاصي ما يتساوى فعله وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحًا بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية والمسئولية المرتبة على كونه فعلاً اختياريًا كله ذو علاقة بالمرجح فالإنسان يعمل للقيام بواجبه أعني يعمل بهذا المرجح فيصير مطيعًا ويعمل تابعًا لهوى نفسه فيصير عاصيًا وهو يسأل عن كل ما فعله أو تركه بأن يقال له: لماذا فعلت كذا أو لم تفعل كذا فيبحث في سؤاله عن المرجح.

والآن فليست عندنا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الأفعال الاختيارية

التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه المناسبة الخفيفة ولا يجوز أن يظن أن الإنسان لكونه فاعلاً مختارًا لا يحتاج إلى أي شيء ويكون في فعله مطلق العنان؛ بل الفاعل المختار من يتبع شعوره فهو يفعل ما يشاء لكن مشيئته تحصل بإحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة خفية وسريعة الانطباع والزوال بحيث تختفي عن نفس الفاعل الذي يدركها؛ فهو يتصور فائدة ويتعقبها ولا يشعر بها والعلماء يعبرون عنه بإدراك فائدة وعدم إدراك إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازاني في "التلويح" "وشرح المقاصد" والعلامة الشريف الجرجاني في "شرح المواقف" واتفقا على قبوله في مناقشة مثالي الهارب والعطشان.

وبعد هذا يتبين أن هذه المناسبة الخفيفة التي لا تجاوز الأولوية ولا يمكن إنكار وجودها بين الأفعال الاختيارية ومرجحاتها؛ لها قوة بالغة عند التدقيق مبلغ الموجب وترائيها في مظهر المرجح مختلفة عن الموجب ناشئ من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل ومختارية الفاعل أيضًا تتجلى بفضل ذاك التوسط، فالإنسان مكلف لكونه فاعلاً مختارًا ومدار التكليف عقله؛ فترعى مختارية الفاعل وتصان بكون ما يقبل المرجح مرجحًا هو شعوره وينعقد التراضي بينهما بالإيجاب والقبول وإلا فهذه المرجحات بعد تسليم وجودها ولزومها موجبات.

فخالق تلك المرجحات التي بيناها وحللنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية بكونها علة غائية للأفعال وهي معلولات لها في الأذهان؛ والذي يرضي بها شعور الفاعل المختار هو الله تعالى؛ فإن زعمنا في بعض الأحيان أننا متحروها وواجدوها في أذهاننا فالتحري والوجدان والاقتناع بما يوجد لا يحصل بلا سبب خارج عن اهتمامنا به وإلا فيلزم أن يكون سنوح مرجح كل فعل لذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء، فإن قيل جوابًا عليه بأن هذا ناتج من اختلاف الأذهان في تشكلاتها فنحن نقول فخالق الأذهان كذلك

مختلفًا بعضها عن بعض وواضع تلك الفروق بينها هو الله.

وبعد أن اتضح كون المرجح من الله فليس بواجب أن يكون في مرتبة الموجب بل يكفي كونه مرجحًا كما يدل عليه اسمه فتتوقف إرادة الفاعل المختار عليه ويكون هو شرطًا لها إن لم يكن علة موجبة؛ فلو فرضنا أن المرجح يفيد الأولوية ولا يضطر الفاعل على الإرادة وأن الإرادة الجزئية ليست من الله كما تدعيه الماتريدية، لكن احتياج الإرادة الجزئية إلى المرجح احتياج المشروط إلى شرطه يجعلها تحت مشيئة الله لأنه يخلق مرجح ما يريد وقوعه من إرادات العباد ولا يخلق مرجح ما لا يريد وقوعه ولا يريد الإنسان ما لا مرجح له؛ فهذا على الأقل معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٩] الذي ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله، فالله تعالى إن لم يكن مؤثرًا في مشيئاتهم بلا واسطة كما تقول به الأشاعرة فهو مؤثر فيها بواسطة المرجح.

أما كون الفاعل المختار له أن يرجح أحد المتساويين بدون احتياجه إلى مرجح؛ وكون الإرادة المعرفة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع، لها بطبيعتها أن ترجح أحد المتساويين من غير مرجح وتقوم هي مقام المرجح بل لها أن ترجح المرجوح، وكون الترجيح بلا مرجح باطلاً بمعنى وجود الموجود بلا موجد وجائزًا بمعنى ترجيح الفاعل المختار أحد مقدوريه بلا مرجح، وإلا فلا يكون معنى لكون الفاعل مختارًا إلى آخر النظريات التي يتمسك بها من يسعى من العلماء في تخليص أفعال العباد من الجبر؛ فكلها منظور فيه لأن مختارية الفاعل في كونه عاملاً بالمرجح الذي يتفق وشعوره لا في عدم احتياجه إلى مرجح، وليست الإرادة صفة توجب تخصيص أحد المتساويين بل أحد المقدورين ولا الفاعل المختار من لا يحتاج

في إرادته إلى مرجح يرجح أحد مقدوريه؛ فلا ينافي احتياجه إليه كونه فاعلاً مختارًا .ويتحقق معنى كونه مختارًا باختيار ما يليق بالإرادة وموازنته بين الأسباب المرجحة التي يحتاج إليها عند الفعل، بل قالوا: إن الممكن لا يكون موجودًا ما لم يكن واجبًا ولا يكفي أن يكون وجوده أولى، والعلماء وإن خصصوا هذه القاعدة بغير ما يوجده الفاعل المختار؛ أعني بما لا توجد بين أجزاء علته التامة إرادة المختار فقالوا: إن المختار له أن يعمل بالأولوية ويصير الأولى واجبًا بانضمام إرادته إليه فتسلم قاعدة وجود الشيء بعد وجوبه، لكن هناك وجوبًا خفيًا بين المرجح وإرادة الفاعل غير الوجوب الذي بين الفعل وإرادة الفاعل يستره توسط شعور الفاعل بين إرادته وبين المرجح فإن أغنت إرادة المختار عن الوجوب الذي بين الفعل وإرادته فإنها تغني عن الوجوب الذي بينها وبين المرجح.

ثم نأتي النقاط الأخرى فنقول: بالنظر إلى كون الكلام في إرادة البشر وكونها بمعنى الصفة والمبدأ مخلوقة لله تعالى عندهم -فلو كان تخصيص أحد المقدورين مقتضى طبيعة صفة الإرادة لزم الجبر ولا يبقى معنى لكون الإرادة الجزئية من العباد؛ لأن هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها وبتعبير أوفق تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت حكم من يتصف بها؛ وإلى هذه الدقيقة أشار المحقق الكلنبوي في تعليقاته على حواشي السيلكوتي على الحواشي الخيالية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني[1] هذا واحد.

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بخيت:

"نعم إن العبد ليس مختارًا في اتصافه بإرادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت، ولكن العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت أن تعلقهما لا يحتاج إلى خلق وإيجاد؛ لأنهما بمقتضى حقيقتهما خلقتا صالحتين لأن تتعلقا بالفعل بدلًا عن الترك وبالترك بدلًا
=

والثاني: لو كانت الإرادة المتوجهة إلى أحد الطرفين من حيث إنها إرادة قائمة مقام المرجح ورجحت مثلاً جانب الفعل لكونه مرادًا فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتيهما فلنقل: إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه فما الذي يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك؟ وهل تترجح هذه الإرادة بنفسها من غير سبب أو توجد إرادة ثانية ترجح الإرادة الأولى وتقوم مقام مرجح لها؟ لكونها إرادة وهلم جرًا فتتسلسل الإرادات؛ وهذا الاعتراض أورده العلامة الشريف الجرجاني في "شرح المواقف".

ومن هذا يفهم أن الحق كون الترجيح بلا مرجح جائزًا مطلقًا بدل أن

=

عن الفعل؛ فإذا خلق الله إرادة وقدرة في العبد صالحتين لأن تتعلقا بالفعل بدلًا عن الترك وبالترك بدلًا عن الفعل فإذا تعلقتا بأحد الأمرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب أو بهذا الجانب بخلق جديد؛ بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتيهما على حسب ما يعتقده العبد ملائمًا له أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك".

لأن ما هو مقتضى ذاتيهما صلاحيتهما للتعلق بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه لا تعلقهما بهذا أو ذاك بالفعل وإلا يلزم الجبر كما قال الفاضل المشار إليه، فالحق أن تعلقهما بجانب معين يحتاج إلى خلق جديد، بل إن القدرة والإرادة المخلوقتين في العبد الموجودتين في الخارج الحقيقتين بأن يطلق عليهما اسم القدرة والإرادة، ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك أما التي تصلح لأن تتعلق بكل من الجانبين على سبيل البدل فليست قدرة وإرادة بالفعل بل بالقوة كما سبق تحقيقه وقوله: "لكن العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته بالفعل الاختياري" ليس بشيء لأن العبد مختار في فعله لا في إرادته واختياره، قال المحقق الدواني في "شرح العقائد العضدية": "والتحقيق أن الأفعال الاختيارية تنتهي إلى الإرادة، والإرادة تنتهي إلى أسباب غير اختيارية فإن تصور الأمر الملائم مثلًا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الإرادة".

يقال إنه باطل بهذا المعنى وجائز بذاك، وإنما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح وبطلانه مطلق أيضًا لا مخصوص بوجود الموجود بلا موجد؛ وعلة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يفرض كونه مساويًا فيلزم ألا يكون مساويًا؛ فإذا توسطت الإرادة في البين ينقلب الرجحان ترجيحًا ويزول البطلان، إلا أن الكلام ينقل بعده إلى نفس الإرادة فيقال بعد ما قيل: إن الفاعل المختار أراد هذا فرجح أحد المتساويين بإرادته وقامت إرادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح: إلا أنه- نظرًا لما يلزم من أن تكون الإرادتان المتعلقتان بالمتساويين متساويتين- فلماذا أراد هذا ولم يرد ذاك؟ ويلزم الرجحان بلا مرجح في الخطوة الثانية، وبعبارة أصح فيما قبل الترجيح بلا مرجح، ولو قيل – لئلا يلزم هذا-: إن مرجح الإرادة أيضًا إرادة متعلقة بها؛ تتسلسل الإرادات أو ينتهي الأمر إلى مرجح لا يكون من جنس الإرادة ولا يكون بيد العبد فيلزم الجبر ولا يقال بجواز تسلسل الإرادات لعدم كون الإرادة الجزئية من الموجودات؛ لأنا أثبتنا فيما سبق كون الإرادة الجزئية من الموجودات؛ ولو سلمنا عدم وجودها فالتسلسل في الأمور الاعبارية التي تتمايز آحادها وتكون ثابتة في نفس الأمر من غير احتياجها إلى فرض فارض باطل أيضًا لما أن برهاني التطبيق والتضايف اللذين يبطلان التسلسل في الموجودات يجريان فيها أيضًا، والحال أن الإرادة الجزئية أمر ثابت تستند إليه أفعال العباد ويكون مدار تكليفهم عند الماتريدية وليس باعتبار محض كالأمور الانتزاعية[1] فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد إلى تقدم إرادات جزئية عليه غير متناهية بالفعل

(١) عدم اختصاص البطلان بتسلسل الموجودات الخارجية وجريانه في الأمور الثابتة في نفس الأمر أيضًا مذكور في الحواشي الكلنبوية على شرح العقائد العضدية" للجلال الدواني رقم ٣٥٣.

لما وقع محال مثل هذا ولما وقع فعل من أفعال العباد؛ فقد تبين من هذا التدقيق أن ما يجوز من الترجيح بلا مرجح فهو ينجر إلى ما لا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يجتنب الوقوع في تجويز الرجحان بلا مرجح بينما يُدَّعى جواز الترجيح بلا مرجح لتخليص أفعال العباد من الجبر؛ والحال أن الرجحان بلا مرجح باطل قطعًا ولو لم يبطل انسد باب إثبات الصانع لأنه إن أمكن رجحان واحد من طرفي الممكن المتساويين أعني الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات إلى صانع وخالق؛ فأساس مسألة إثبات الواجب مستند إلى هذا الاحتياج.

اعتراض مهم وجوابه

فإن اعترض معترض- بطريق النقض الإجمالي على تعبير علم المناظرة- على إبطال كون الإرادة مرجحة وعدم احتياجها إلى مرجح آخر بما سبق من لزوم التسلسل في الإرادات؛ بأنه يجري المحذور نفسه في إرادة الله فيلزم كونه تعالى مختارًا في أفعاله ومضطرًا في اختياره شأن العباد فجوابه:

أولاً: إن إرادة الإنسان حادثة وحدوثها يحتاج إلى سبب مرجح فإن لم تكن لمتعلق الإرادة وهو الفعل حاجة إلى مرجح فللإرادة نفسها حاجة إليه وإلا يلزم الرجحان بلا مرجح فنحتاج لنقلب الرجحان ترجيحًا ونجعله جائزًا إلى تصور إرادة أخرى تتعلق بالإرادة الأولى المتعلقة بالفعل؛ لأن الترجيح بلا مرجح إنما يجوز بواسطة الإرادة فتتسلسل الإرادات ويلزم لقطع التسلسل أن نقول باستناد الأمر وانتهائه في مرتبة من مراتب الإرادة إلى مرجح ليس من جنس إرادة الفاعل يخلقه الله تعالى في قلب الإنسان وتستند إرادته إليه فتدخل إرادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح، أما أفعال الله تعالى فمرجحها إرادته القديمة المستندة إلى ذاته وهذه الإرادة القديمة لا تحتاج إلى إرادة قديمة أخرى أو مرجح آخر ليس من جنس الإرادة؛ لأن علة الاحتياج

إلى العلة عند المتكلمين هي الحدوث.

وثانيًا: فنحن نبحث في أفعال البشر الاختيارية؛ أعنى أفعال الخلق لا أفعال الخالق، وقولنا بلزوم المرجح للأفعال الاختيارية راجع أيضًا إلى أفعال البشر وإنما نرى نحن الاستطاعة فينا لتدقيقها وليس من الصواب أن ندخل أفعال الله في البحث ونقيس الغائب على الشاهد، وبالنظر إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض عند الأشاعرة فلا يوجد هناك مرجح يأتي منه الجبر إلى أفعاله لكن أفعال العباد معللة بالأغراض قطعًا وورود تلك الأغراض إلى الأذهان مرجحة للأفعال من الله فتقع أفعالهم تحت سيطرة الخلاق القدير الذي يخلق المرجحات، وقد أقام الله الدليل على علمه بما في القلوب بكونه خالقه، فقال: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [سورة الملك آية: ١٣] ولكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بخلقها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بخلق أصحاب الصدور، فتفسير الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله خالق الدواعي والمرجحات في قلوب عباده.

وتقرير الاعتراض السابق كما قرره المحقق الكلنبوي في "حواشيه على شرح الجلال الدواني" فقال: إما أن يمكن تعلق إرادة الفاعل المختار بشيء ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يضطر الإنسان في إرادته أو لا يمكن فلا يكون الله تعالى مختارًا في إرادته ثم في أفعاله لامتناع تخلف مراده عن إرادته" لا يزيد الاعتراض قوة إلزامية والمحقق الكلنبوي أورده – ملتزمًا لمذهب الماتريدية- على مذهب الأشاعرة القائلين بأن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره، لكنا لا نراه مصيبًا في ذلك وهو مبني على التجاهل في كون مذهب الأشاعرة عدم تعليل أفعال الله بالأغراض، وليس من حقه توحيد القول عن الفاعل

المختار الذي تعلل أفعاله والذي لا تعلل أفعاله، فنحن نضطره في الجواب إلى تعيين مراده من الفاعل المختار؛ فإن أراد الفاعل الذي لا تعلل أفعاله فنجيب باختيار الشق الأول من الاعتراض ومنع ملازمته؛ وإن أراد الفاعل الذي تعلل أفعاله فنجيب باختيار الشق الثاني ومنع ملازمته؛ فنقول: إن كان مراده الفاعل المختار الذي لا تعلل أفعاله فنختار إمكان تعلق إرادته بشيء ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الإنسان في إرادته؛ لأنه الفاعل المختار الذي تعلل أفعاله واضطراره في إرادته ناشئ من كون أفعاله معللة ومستندة إلى مرجح؛ وإن كان مراده الفاعل المختار الذي تعلل أفعاله فنختار أنه لا يمكن تعلق إرادته بلا سبب لكن لا يلزم منه ألا يكون الله تعالى مختارًا في إرادته وفي أفعاله.

نعم، إن كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية يلزم الجبر في إرادته تعالى كما يلزم في إرادة العباد لاستنادها إلى المرجح فيختل كون الله تعالى فاعلاً مختارًا، والمحقق الكلنبوي يجتهد للتخلص عن هذا المحذور في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله إلى حد الموجب فلا يوفق في اجتهاده؛ إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه إلى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه أي ترك الفعل مرجوحًا فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفًا لحكمته ولا يكفي في دفعه الجواب الذي اعتمد عليه المحقق المذكور وهو:

"إن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون مرجحًا بالنسبة إلى وقت آخر بل منافيًا للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالأوقات فيتعلق إرادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح

اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال أصلاً؛ لأن لنا أن نقول بعد ذلك: ما يكون فعله أوفق للمصلحة في وقت فخلافه في ذلك الوقت إن أمكنه تعالى لزم إمكان خروج الحكيم عن الحكمة وإن لم يمكن انقلب المرجح موجبًا، والمحقق المذكور الذي التزم حل هذا الإشكال في صفحة ٣٥٣ بطبع الأستانة اختلف عنا في تقرير الإشكال أولاً فرتب جوابه على تقريره ولكنه على تقريرنا لا يكفيه هذا الجواب في حل الإشكال.

وفي النتيجة يلزم إما أن يجتنب تعليل أفعاله تعالى كما قالت به الأشاعرة أو يفسر الاختيار الذي يتصف به بمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ كما هو مذهب الحكماء ومختار الجلال الدواني ويقال له الاختيار بالمعنى الأعم الجامع للإيجاب ويقابله الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بصحة الفعل والترك.

وعند الأشاعرة القائلين بعدم تعليل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا بالحكم والمصالح فالله تعالى يفعل ما يشاء ويكون كل ما يشاؤه ويفعله حكمة، والحكمة تتبع أفعاله لا أن أفعاله تتبع الحكمة؛ وليست في الخارج عن أفعاله حكمة، والحسن والقبح ليسا بذاتيين، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة مندوحة، أي مندوحة. أما على مذهب القائلين بلزوم تعليلها بالحكمة والمصلحة فيتقيد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبورًا في أفعاله على ألا يخالف الحكمة؛ وإن كان أصحاب ذلك المذهب أو المحقق الكلنبوي لا يسلمون هذا الجبر كما سبق إلا أنه يمكن أن يُدَّعى عدم كونه نقصًا في شأن الألوهية؛ لأن عدم تعلق قدرة الله بالمحالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام المرجوح الذي لا يتوافق مع الحكمة والمصلحة محال في حقه تعالى؛ فمراعاة الله المرجح في أفعاله ضرورية على مذهب تعليلها بالحكم والمصالح

ويعبر عن هذه الضرورة بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله(١).

أما الإنسان فهل يلزمنا -بالنظر إلى أن مراعاته المرجح الذي هو الحكمة والمصلحة غير لازمة وأن عمله بالمرجوح ليس محالاً بالذات ولا بالغير- أن نعده حرًّا في أفعاله بينما قلنا بالتقييد في أفعاله تعالى على مذهب تعليلها وللإنسان التعمد بترجيح المرجوح الذي لا يتفق مع شأن الألوهية ويتفق مع شأن الإنسان كما يذكر المدعون بإمكان ترجيح المرجوح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلاً؛ لكن الحق أنهم لكون عملهم بمقتضى خلقتهم مبنيًّا على الشعور مجبورون أيضًا على اتباع المرجح في أفعالهم إلا أن الحكمة والمصلحة التي هي المرجح في أفعاله تعالى تليق بأن تكون مرجحة في نفس الأمر والمرجح في أفعال الإنسان مرجح على زعمه، وعند تعمده بترجيح المرجوح فالمقصد الذي يكون الحصول عليه سائقه إلى ذلك الترجيح فهو مرجح لجانب المرجوح غالب على مرجح الجانب الراجح؛ وبعبارة أولى:

---

(١) وقد عرفت أنه يؤدي إلى القول بكون الله تعالى غير مختار في أفعاله الاختيار بالمعنى الأخص بل بالمعنى الأعم المجامع للإيجاب.

ولا ينفع الاعتذار منه بأن هذا من قبيل التزام ما لا يلزم عقلًا؛ والواجب بالالتزام لا يكون واجبًا حقيقيًّا كما ذكروه في مثل قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢] كتب على نفسه الرحمة)، لأن العمل بالحكمة والراجح مما يلزم الحكيم عقلًا، وقول الشراح عند قول أصحاب المتون الكلامية ولا يجب عليه شيء: "إن التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" إنما يستقيم على مذهب نفاة التعليل القائلين بأن الحكمة تتبع أفعاله تعالى لا أن أفعاله تتبع الحكمة وإلا فإن كانت الحكمة ثابتة وعللت أفعال الله بها فلا يشك في وجوب العمل منه بها ولا يكون الله مختارًا فيه ويكون عدم اختياره فيه من فروع عدم اختياره في صفاته الكمالية.

هذا ما يفضي إليه القول بتعليل أفعال الله تعالى مع ما اشتهر من أن كونه تعالى فاعلًا موجبًا يستلزم قدم العالم بناءً على أن الحادث لا يستند إلا إلى الفاعل المختار.

مقلب المرجوح راجحًا؛ فمرجح المرجوح بسبب من الأسباب يكون مرجح الراجح لملاحظة الرجحان فيه بذلك السبب، ولنفرض أنه يرجح المرجوح بقصد أنه يفعل ما يشاء أو يثبت كونه فاعلاً مختارًا؛ فالمرجوح الذي التزم ترجيحه بهذه الملاحظة انقلب في نظره راجحًا وعمل هو بالراجح على ما هو الأصل والله خالق هذه الفكرة المرجحة في قلبه؛ فمجبر الإنسان بواسطة المرجح هو الله و يأتيه الجبر من الخارج والجبر في أفعاله تعالى بواسطة المرجح علمه المتعلق به، وفي كل منهما مع المجبورية اختيار بمعنى أنه ينتخب ما يفعله والفاعل الذي يجعل ما يفعله ملك إرادته لشعوره بالمرجح[١] يعد فاعلاً مختارًا وإن كان مجبورًا؛ ولكون هذا التمليك بواسطة الشعور بالمرجح؛ فالاختيار يأتي الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضًا وقد سبق أن المسئولية المترتبة على كون الفاعل مختارًا ترجع إلى محاسبته بالسؤال عن مرجح فعله وبعد ذلك فالجبر واضح في اختيار البشر الذي يكون تعين مرجح لفعله في مشيئة فاعل مختار آخر والاختيار مختل خلافًا لأفعال الله الذي يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة؛ فاختياره لا يختل بالجبر الآتي من الخارج؛ فإن قيل: فليكن مجبر الإنسان أيضًا في أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأته الجبر من الخارج؛ قلنا: لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضًا آتيه من الخارج لحصوله بخلق الله وتوقفه على مشيئته.

الطريقة الوسطى

من التزم الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد من غير تصريح بمذهب الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهما فغايته أن يلجأ إلى إبهام قولهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، وقد عزاه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد

---

(١) اخترنا التعبير بالشعور بالنظر إلى الإنسان؛ وفي حقه تعالى يلزم استعمال العلم بدله.

إلى بعض أئمة الدين، وقال إنه الحق، وفي "التلويح" إلى المحققين؛ وهؤلاء المحققون نظروا إلى عوامل أفعال العباد القريبة كالقدرة والإرادة فرأوا أن لا جبر ونظروا إلى أسبابها الأولى البعيدة التي تسوق إرادتهم إلى أحد الجانبين من الفعل والترك فرأوا الجبر كما في "شرح المقاصد" و"التلويح" فقالوا قولهم ذاك[1] ويساويه في التوسط قولنا: "لا براءة لذمة الإنسان في أفعاله ولا استقلال له فيها" وهذا أوسط المسالك أيضًا وأعدلها في هذا الباب لأن عدم استقلال العباد في أفعالهم مُسَلَّم في جميع المذاهب المنسوبة إلى أئمة أهل السنة؛ سواء في ذلك مذهب الماتريدية أو مذهب القاضي أبي بكر المتحدين عند بعض المحققين؛ أو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أو غيرهم، ولا تجد أحدًا مهم يدعي الاستقلال للعباد في أفعالهم؛ ثم إن القول بعدم استقلالهم إن كان معناه عبارة عن حصول الفعل بقدرة الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين في الإرادة الجزئية التي يتبعها حصول الفعل أو في المرجح الذي ترتبط به الإرادة الجزئية، فعدم استقلالهم بهذا المعنى لا معنى له معتدًا به ولا تأثير له في كون الأمر بين الأمرين، وإنما هو تفويض الأمر إليهم لكونهم مستقلين في الإرادة الجزئية التي يتبعها حصول الفعل تباعة مطردة، وإن كان هذا الحصول بقدرة الله أو بمجموع القدرتين؛ فإن

(١) وكنت قلت فيما كتبته عن مذهبي في أوائل الكتاب إنه جبر وتفويض معًا وقد اخترته على التعبير القائل بأنه لا جبر ولا تفويض ... إلخ، لنكتتين الأولى: أن الإثبات خير من النفي لا سيما في معرض البيان، والثانية أن نفي الجبر لا يوافق الواقع ونفي التفويض لا يوافق غرضهم في نفي الجبر وهو تصحيح مسئولية الإنسان ومكلفيته؛ لأن القول بعدم تفويض شيء إليه يوهم أنه ليس عنده حتى الإرادة والاختيار اللذان تفترق بهما مذاهب مجانبي الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط، عن الجبر المحض وتدور عليهما صحة التكاليف.

كان أولئك الأئمة قائلين حقيقة بعدم استقلال العباد، وكان لقولهم هذا معنى معتد به وجب على الأقل ألا يخلص استقلالهم ويكون مشوبًا بشيء من تدخل الغير فيكون الإنسان نصف مختار ونصف مضطر، والحال أن الكل المركب من الاختيار والاضطرار يلزم أن يعد اضطرارًا ؛ لأن المركب من الداخل والخارج خارج، فعلى هذه القاعدة يكون مجموع ما يتقدم على الفعل المركب من الأسباب الأخيرة الاختيارية والأسباب الأولى الاضطرارية اضطراريًا؛ لاسيمًا وليس هذا المجموع خليطة اختيار واضطرار وقع الاتفاق على أن يكون بعضها تابعًا لإرادة الإنسان وبعضها تابعًا لتأثير الخارج كشركة متفق عليها؛ لأن خالق المرجح في القلوب يعين وجهة اختيار العباد؛ فليكن الاختيار منك، أليس هو يتبع ما يسنح لقلبك من المرجح؟ فليس إذن ما كان منك منك حقيقة؛ ومن هذا قالوا: إن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره؛ فهذا الاضطرار في الاختيار إما بخلق الله الاختيار كما قالت الأشاعرة، وإما بكونه هو المعين وجهته بواسطة المرجح الذي خلقه.

فإذا تحققت ما ذكرنا علمت أن المذاهب المتوسطة الموضوعة على أن يكون موقف الإنسان بين الاستقلال والجبورية لتصحيح مسئوليته عن أفعاله مع تسليم شمول قدرة الله وإرادته وإحاطتهما لا تجدي نفعًا في تحقيق مقاصد واضعيها بالرغم من كونهم مجدين ومجيدين في وضعها وترتيبها؛ لأن موقف الإنسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى أن المعتزلة – المشتهرين بقولهم باستقلال العبد في أفعاله- لكونهم معترفين بالاحتياج إلى الداعية وهي التي ذكرنا باسم المرجح؛ فلا محل للاستقلال في مذهبهم أيضًا، بل إن مذهب الماتريدية المدعين عدم مخلوقية الإرادة الجزئية بتنزيلها إلى ما بين الموجود والمعدوم ثم القائلين بعدم احتياجها إلى المرجح لا نغالي إذا قلنا: إنه أبعد مدى وأشد تقدمًا من مذهب المعتزلة في مخالفة الجبر واعتبار العباد

حاكمين في أفعالهم متصرفين كما شاءوا؛ لأن الإنسان وإن كان موجد أفعاله وإرادته على مذهب المعتزلة إلا أنه لكون أفعاله تابعة لإرادته وإرادته تابعة للداعية التي لا يوجدها الإنسان بل يخلقها الله؛ فيدخل الجبر في هذا المذهب من مبدأ الأمر ولا يدخل في مذهب الماتريدية القائلين بامتلاك الإنسان لإرادته الجزئية؛ لعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة، وغير المعترفين باحتياج هذه الإرادة إلى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم؛ فالإنسان على مذهبهم متصرف في مبادئ أفعاله باستقلال تام؛ أما أفعاله نفسها فهي وإن كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله إياها تابعًا لإرادته الجزئية ومترتبًا عليها باطراد تام جرت سنة الله عليه أو بلغ مبلغ الترتب العقلي لكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ بخيت في محاضرته وسنذكره، فوقوع خلق الله المتعلق بأفعال الإنسان على خلاف إرادته الجزئية إما محال عادة وإما محال عقلاً، والإنسان حاكم في أفعاله على هذا المذهب بالنظر إلى منتهى الأمر كما أنه كذلك بالنظر إلى مبدئه، فبالرغم من إقامة القيامة على علم الكلام على المعتزلة بحجة أنهم مولو العباد ما لم يستحقوه من استقلال التصرف في أفعالهم إن تبين أن الماتريدية أبعد منهم خُطًا في هذا الإيلاء كان مما يقضى منه العجب، ودعوى فضيلة الشيخ بخيت في نقطة الترتب تزيد في قوة تصرف العباد المعترف به في مذهب الماتريدية وكل هذا يدل على مجاوزة الحد الوسط بين الجبر والتفويض الذي هو ميزان الاعتدال في هذه المسألة وعلى الإفراط في الفرار من الأول حتى الوقوع في الثاني مع الواقعين أو أشد منهم وقوعًا!

ثم إنه كما يؤدي الفرار من الجبر إلى الوقوع في التفويض؛ فالفرار من التفويض يؤدي إلى الوقوع في الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق مذهب الأشاعرة وطول إثبات المرجح؛ ولذا قالت الأشاعرة: إن الإنسان مختار في أفعاله

مضطر في اختياره، وقال المحققون: إنه مضطر في صورة مختار فلا يوجد الوسط في هذه المسألة إلا مائلاً إلى أحد الجانبين إما الجبر وإما التفويض، وحديث أمر بين أمرين عبارة عما ينشد ولا يوجد لكن المقصود الأصلي ما هو إصابة الوسط بل إصابة الحق وإن كان مائلاً إلى أحد الجانبين، وقد عرفت رجحان كفة الجبر بالنظر إلى الأدلة النقلية والعقلية، وحسبك في رجحانها مسألة المرجح؛ فالإرادة الجزئية لو سلم أن وجودها ومخلوقيتها تحتملان المناقشة وأيد كونها منا بمراجعة أنفسنا لكن لا شبهة في أن سنوح المرجح لقلوبنا من الله تعالى وفي أنه هو الذي يعين وجهة إرادتنا الجزئية؛ فمنجم الجبر هو المرجح حتى أن الجبر الناشئ من علم الله الأزلي، وإن اكتشف طريق دفعه بفرض كون اختيار العبد مبدأ للعلم الأزلي مقدمًا عليه تقدمًا طبيعيًا وقد سبق منا تفصيله، لكن الله تعالى الذي علم في الأزل وقوع أفعال عباده عند مجيء أوقاتها باختيارهم لما علم معه أن اختياراتهم تستند إلى مرجح وأنه هو خالق ذلك المرجح انتقلت المبدئية من اختيار العباد إلى المرجح الذي يخلقه الله؛ وعاد الجبر الناشئ من علم الله الأزلي بسبب مسألة المرجح وانتهى طريق دفعه بما سبق إلى الفشل ولم يبق إلا ادعاء جواز الترجيح بلا مرجح تمسكًا بمثالي العطشان والهارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء، والمحققون الذين قالوا: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين؛ معترفون ببطلانه كما ذكره العلامة التفتازاني في "التلويح" وقال في "شرح المقاصد: " لا خفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقوله ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨] ، ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار".

وقال في موضع آخر: الخامس من أدلة المعتزلة الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾، ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾، ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ والجواب أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله وما تشاءون إلا أن يشاء الله[1] انتهى، وفي موضع آخر: نحن نقول: الحق ما قاله بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين؛ وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره؛ فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني انتهى، وكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص مع أن المبادئ القريبة على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره مبني على ما ذكرنا من أن المجموع المركب من الاختيار والاضطرار اضطرار.

* * *

(١) ولينظر القارئ، كيف يفهم العلامة التفتازاني معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] الذي أورده في موضعين من كلامه، وهل يشبه ذلك ما فهمه فضيلة الشيخ بخيت من تلك الآية؟ وقد استوفينا البحث فيه.

صفحة الحقيقة الأخرى

الفرق بين الجبر المتوسط وبين الإكراه والجبر المحض قد ذكرنا في أوائل هذا الكتاب أن الجبر المتوسط المعترف به في مذهب الأشاعرة الذي هو مختارنا بمعنى الجبر بالواسطة؛ أعني: أن الإنسان ليس مجبورًا في أفعاله مباشرة بل مختار فيها، وإنما يسري الجبر إلى أفعاله بواسطة كونه مضطرًا في اختياره وبما أن واسطة الجبر هو الاختيار فهذه الواسطة لا تشبه الوسائط الأخرى، فمنها يسري الجبر إلى الفعل ومنها أيضًا يصح أن يعد الفعل اختياريًا؛ لأن الفعل المستند إلى الاختيار يستحق أن يقال عنه أنه فعل اختياري، والذي جعل مسئولية العباد ومكلفيتهم معقولة وجعل مسألة القضاء والقدر أحجية وأغلوطة كون واسطة الجبر هو الاختيار؛ فبهذا السبب ظهرت الاختيارية في الفعل وخفي الجبر بحيث لا يزول خفاؤه حتى بعد ما فهم؛ إذ بعد ذلك أيضًا يبقى اقتران الفعل بالاختيار واستناده إليه محفوظًا، ولو أثر الجبر في الفعل بلا واسطة أو كانت الواسطة بين الجبر والفعل غير الاختيار لما خفي الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختياريته.

بل نقول: إن الاختيار الذي يكون واسطة بين الجبر والفعل لا يوصل الجبر إلى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يبدله على مقتضى طبيعة نفسه؛ ولذا تبقى اختيارية الفعل محفوظة؛ ومن هذا يحق ألا يسلّم لزوم كون الفعل المستند إلى الاختيار الذي هو اضطراري اضطراريًا بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الأشاعرة؛ أعني: كون الأفعال الاختيارية في هذا المذهب مجبورية بالواسطة؛ لأن الجبر وإن وجد في المبدأ وكان مؤثرًا في الاختيار الذي يقال عنه أنه اضطراري إلا أنه بعدما دخل الاختيار في البين وأخذ يجري على طبيعته فلا يبقى الجبر، ويعد ما وراءه اختياريًا ويصير في الحقيقة كذلك

ولا يقال: هل يكون الاختيار الاضطراري؟ وهل تبقى فيه ماهية الاختيار؟ وبعبارة أخرى: هل لا يلزم -بدلاً من ألا يبقى حكم الاضطرار ولا يسري إلى الأفعال بفضل توسط الاختيار بين الفعل والاضطرار- ألا يكون حكم للاختيار الذي هو اضطراري وألا تبقى طبيعة الاختيار وماهيته فيه؟ لأنا نقول إن القائلين بكون اختيار العباد اضطراريًا لم يريدوا بقولهم هذا كونهم مكرهين في اختيارهم ولو كان كذلك لأفسد الإكراه الاختيار، بل المعنى المراد من كون اختيارهم اضطراريًا وقوع الاختيار بأي حال إما بأن يخلقه الله مباشرة أو ينشأ مما يخلقه في الأذهان من الداعية والمرجح، ولا سبيل لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الأفعال الاختيارية اختياريًا حتى يكون وإلا لزم التسلسل في الاختيارات.

فقد استبان بعد الدقة العميقة إلى هذه النقاط أن لا جبر بمعناه المتعارف لا في مذهب الأشاعرة ولا في مذهبي الذي ذكرت افتراقه عنه في نقطة الاحتياج إلى المرجح ولا إصابة في تعبير الجبر المتوسط أيضًا، أو أن المقصود من ذاك التعبير تشويه مذهب الأشاعرة من الذين لم يقدروه قدره فأرادوا أن يلحقوه بمذهب الجبر، وإنا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن مذهب الأشاعرة وإثبات رجحانه على مذهب الماتريدية والمعتزلة، وطالما قلنا في هذا الكتاب أن لا مخلص من الجبر لكنا جارينا القوم في هذا التعبير بما لم نجد تعبيرًا غيره وربما قيدناه فقلنا: الجبر الخفي أو الجبر المعنوي؛ وإن شئت فقل: شبه الجبر، وكله أصح من الجبر المتوسط، والمقصود الأصلي بيان أن مشيئة الله التي يجري حكمها في كل شيء لا تعزب أفعال العباد عن هذا الأساس الإسلامي فيكون ما شاءه منها واقعًا قطعًا بحيث لا محتمل لعدم وقوعه وما

لم يشأ منها غير واقع قطعًا بحيث لا محتمل لوقوعه[1]، فهذا الحال يشبه الجبر باختصار التعبير لكن الحق على ما سنوضحه أنه لا جبر ولا إكراه، ولما كان التعبير الحقيقي يطول ويكثر تكرار المسألة في كتابنا اخترنا التعبير الأخصر وكنا أيضًا عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب الأشاعرة رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله وإرادته للتفهيم والتفهم إظهارًا للخطأ الواقع في إعطاء المعتزلة العباد استقلال قدرة والماتريدية استقلال إرادة[2] ، فالآن نعلم ونفهم ببياننا في هذا المقام ما هو مرادنا من كل تلك التعبيرات وظني أن مراد المحققين القائلين برجوع مذهب الأشاعرة إلى الجبر المحض هو إفادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم لابد لهم في هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بأن يجعلهم الله يختارون دائمًا ما شاء أن يفعلوه؛ فلا تفويض إلى العباد أصلاً في مذهبهم لا في أفعالهم ولا في اختيارهم، ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر في المآل والمعنى؛ فيعني المحققون أن أفعال العباد في مذهب الجبرية وفي مذهب الأشاعرة إنما تقع على مقتضى إرادة الله؛ فالإنسان يحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت قدرته، وفي الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن ما يفعله وما يشاؤه هو ما شاء الله أن يفعله ويشاءه؛ فالواقع دائمًا هو ما شاء الله والإنسان فاعل دائمًا لما شاء الله، ففي هذه النتيجة يتفق المذهبان ولكن بينهما بحسب الشكل فروقًا عظيمة

---

(١) ولا يكفي في الاحتفاظ بهذا الأساس ما في مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد يخلقها الله تعالى ويشاؤها في ضمن خلقه لأن خلقه تابع لإرادتهم الجزئية ، وكذا ما في ضمن الخلق من إرادة الله فحق التعبير على مذهبهم أن ما شاء العباد من أفعالهم الاختيارية واقع قطعًا وما لم يشاءوا غير واقع.

(٢) والإمام الرازي في تفسيره يدافع عن مذهبه باسم الجبر ويوجه حملاته إلى المعتزلة.

كالجبال وإنه بهذه الفروق الشكلية لا يكون من حق أحد أن يعد مذهب الأشاعرة مذهب الجبر قطعًا؛ إذ لا شيء فيه يليق بأن يسمى الجبر والعباد فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته؛ لأن الله تعالى عندما ساقهم إلى ما شاء أن يفعلوه جعل اختيارهم واسطة في ذلك، ولو لم نفسر مراد المحققين القائلين بانتهاء مذهب الأشاعرة إلى الجبر بما قلنا لزمنا أن نحكم بأنهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب ولو كان سالكو مذهب، الماتريدية المتكلفون في ادعاء عدم كون الإرادة الجزئية مخلوقة وعدم كونها موجودة للتوصل بهذه التكلفات إلى تصحيح كون العباد مختارين في أفعالهم غير مكرهين تنبهوا لمحفوظية اختيار العباد في مذهب الأشاعرة حق التنبه لاستغنوا عن الذهاب إلى مذهبهم المتكلف فيه.

ففي مذهب الأشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسلطان مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والإكراه وإن كان أقوى من سلطان المكرِه على المكرَه؛ وتوضيحه أنك مثلاً إذا طردت أحدًا من محضرك بأن أمرته بالخروج وخرج فقد وقع خروجه باختياره؛ وإن أخرجته مهددًا بالمسدس يقع خروجه تحت الإكراه الملجئ[1]، ومع ذلك فقوة هذا الجبر دون سلطة الله في أفعال العباد لأن المكرَه إن شاء يلج في المخالفة فيرجح الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعًا ولا تقبل المقاومة فهو مسيطر على إرادة العباد متصرف فيها كما يشاء بأن يكون

---

(١) على تعبير الفقهاء يعنون به الإكراه المقارن لتهديد المكره بالقتل أو بقطع العضو، وقد يستعمل الإلجاء بمعنى فعل المكره بالمكره ما أكرهه عليه من غير انتظار منه أن يفعله بنفسه وبإرادته واختياره والإكراه الملجئ بالمعنى الأول يفسد إرادة المكره واختياره، ولا يعد مهمًا، ولا إرادة له عند الإلجاء بالمعنى الثاني بل ولا فعل.

خالقها أو خالق المرجح الذي تستند إليه، ولا يتصرف المكره في إرادة المكرَه ولو تصرف لما احتمل أن يلقى منه أي مقاومة وعند عدم لقائها أيضًا؛ فالذي تصرف في إرادة المكرَه هو الله لا المكرِه لأن الذي ألهم المكرَه فكر المطاوعة وحداه إلى ترجيحها على المقاومة هو خالق المرجحات في جميع الأحوال، ولو كان سوق المكرَه إلى ترجيح أحد الطرفين بيد المكرِه لاطرد أن يلقى منه مطاوعة دائمة كما قلنا، فقد استبان أن سلطان الله على أفعال العباد أقوى من سلطان المكرِه على المكرَه، ومع هذا فليس هو بسلطان القسر والإرهاق مثل سلطان المكرِه لأن الإكراه يتعارض مع إرادة المكرَه ويرهقه على ما لا يريد، وسلطان الله على أفعال عباده لا يتعارض مع إرادتهم أصلاً فهو يحدوهم دائمًا إلى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراده فيستعمل إرادتهم كالوسيلة إلى ما يريده ولا يحدوهم إلى ما أراده؛ عنوة بل بالإرضاء والإقناع؛ ولهذا لا تكون لهم حجة على الله عندما يُسألون عما فعلوا؛ فالله تعالى يحبب إليهم ما شاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وما كان الله ليكره عباده على أفعالهم التي أراد أن يفعلوها وإنما يحول بينهم وبين قلوبهم[1] فتنفذ إرادته في إرادتهم وتقنعها وترضيها وليس هذا جبرًا والله غني عن أن يجبر عباده؛ لأنهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له وطالبين فعله، فهل من حاجة إلى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقادتهم وتأهبوا للطاعة؟ وهكذا يكون الكمال في القدرة لا يحتاج فيما شاء أن يفعل إلى جبر الفاعل بل يقدر أيضًا على أن يجعله يشاء ما شاءه فيحكم في القلوب ويقلبها كما شاء، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ فالإنسان ماكينة لا كالماكينات لكنها ماكينة ذات شعور وإرادة وليست بمادة محضة، وسلطان

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ [سورة الأنفال آية: ٢٤].

مشيئة الله عليه يقع بتأثير في شعوره وإرادته؛ أعني: بالتأثير في معنوياته وتحبيب ما شاءه إليه؛ ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب (سبينوزا وشوبنهور): لو أن حجرًا ألقي في الهواء وكان لديه شعور وإدراك لظن أنه إنما يتحرك بمحض إرادته الحرة، وأنه هو الذي يختار الزمان والمكان اللذين يقع فيهما وما أشبه الإنسان في حياته بذلك الحجر الملقى كلاهما تدفعه قوة خارجية وكلاهما يتوهم أنه حر لا سلطان على إرادته.

ويحتاج مثالهم إلى زيادة شيء وهو: وكان الإلقاء بالتأثير في شعور الحجر وتحريك إرادته المفروضين؛ وإلا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض إرادته مثلاً لو ألقي إنسان في الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض إرادته الحرة مع أن لديه شعورًا وإدراكًا.

ومثّل العلامة ابن القيم في "شفاء العليل" سلطان مشيئة الله على عباده: تارة بحال عبد أعطاه سيده فرسًا يركبها وأوقفه على طريق نجاة وهلكة، وقال: أَجْرِها في هذه الطريق فعدل بها إلى الطريق الأخرى وأجراها فيها؛ فغلبته بقوة رأسها وشدة سيرها وعز عليه ردها من جهة جريها وحيل بينه وبين إدارتها إلى ورائها مع اختيارها وإرادتها؛ فلو قلت: كان ردها عن طريقها ممكنًا له مقدورًا أصبت، وإن قلت: لم يبق في هذه الحالة بيده من أمرها شيء ولا هو متمكن أصبت، بل قد حال بينه وبين مردها من يحول بين المرء وقلبه ومن يقلب أفئدة المعاندين وأبصارهم.

وتارة بحال من عرضت له صورة بارعة الجمال فدعاه حسنها إلى محبتها، فنهاه عقله وذكره ما في ذلك من التلف والعطب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن خلفه، فعاد يعاود النظر مرة مرة ويحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب المحبة ويدني الوقود من النار؛ حتى إذا اشتعلت وشب ضرامها ورمت بشررها وقد أحاطت به طلب الخلاص،

فقال له القلب: هيهات لات حين مناص، وأنشد:

تَوَلَّعَ بِالعِشْقِ حَتَّى عَشِقْ ... فَلَمَّا اسْتَقَلَّ بِهِ لَمْ يُطِقْ
رَأَى لُجَّةً ظَنَّهَا مَوْجَةً ... فَلَمَّا تَمَكَّنَ مِنْهَا غَرِقْ

فكان الترك أولاً مقدورًا له ما لم يوجد السبب التام أو الإرادة الجازمة الموجبة للفعل، فلما تمكن الداعي واستحكمت الإرادة قال المحب لعاذله:

يَا عَاذِلِي وَالأَمْرُ فِي يَدِهِ ... هَلاَّ عَذَلْتَ وَفِي يَدِي الأَمْرُ

فكان أول الأمر إرادة واختيارًا ومحبة ووسطه اضطرارًا وآخره عقوبة وبلاء.

وتارة بحال رجل ركب فرسًا لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها وأجراها في طريق ينتهي به إلى موضع هلاك فكان الأمر إليه قبل ركوبها فلما توسطت به الميدان خرج الأمر عن يده.

وتارة بحال السكران الذي قد زال عقله إذا جني عليه في حال سكره لم يكن معذورًا.

وكل من أمثلته- مع كون الثالث قريبًا من الأول- غير تام التقريب، وكان قد أورد المثال الثاني فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم غشاوة؛ فإن كان مثالاً لهم فلا يكون مثالاً لغيرهم، وإن كان مثالاً لهم ولغيرهم فلا يكون مثالاً لهم خاصة؛ فقوله في المثال الأول: "فعدل بها إلى الطريق الأخرى" أي: حال كون الأمر بيده في تلك المرحلة؛ يرد عليه أن الذي عدل بالفرس إلى الطريق الأخرى راكبها؛ ولكن مَنْ عدل بالراكب ورغبه في العدول بفرسه؟ أليس لمشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب في العدول بفرسه؟! فإذن يسري الجبر في المبادئ التي فرض كون الأمر بيده فيها ولا يكفي المثال في حل الإشكال، ويرد مثله على قوله في المثال الثاني: "فعاد يعاود النظر مرة مرة"، وقوله في الثالث: "ركب فرسًا لا يملكها راكبها ولا

يتمكن في ردها فيقال مَنْ ألهم الأول معاودة النظر إلى من يملك لب الناظر؟ ومن ألهم الثاني ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها؟ ومن ألهم شرب المسكر للسكران؟ لا شك أنه الذي قال ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب، والحال أن عليه مع ذلك سلطان مشيئة الله بل إن سلطانها هو الذي أوقعه تحت سلطانه وهو بالرغم من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في البداية عنه في النهاية؛ فالأمر أدق من أن يفهم بهذه الأمثلة. نعم، إن التمثيل بسلطان العشق على العاشق يوافق الموضوع من حيث إن الجبر الذي يتضمنه لا إكراه فيه أيضًا يعارض إرادة المجبور ورضاه؛ فالجبر الذي فيه جبر محبوب كما في الموضوع إلا أن قوة الجبر الذي في العشق غير تامة وتأثيرها غير مطرد، فربما ينفلت العاشق من سلطان العشق ويخرج من إساره ولا يخرج الإنسان من مشيئة الله، وربما يشكو العاشق من سلطان العشق حالة انقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد في جبره المحبوب شيء من الإكراه ولا يشكو الإنسان مما يفعله بقضاء الله وقدره ولا يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه أصلاً بل يفعل كل ما يفعله في حال اختياره برضاه الخالص ففيه قوة وخفاء، و خفاؤه يبعده عن الإكراه.

فالله تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وإنما يقنعهم ويحثهم عليه بخلق داعيته في قلوبهم، ويقع هذا الحث في خفية عليهم يحثون ولا يحسون، وإن مبلغ هذا الحث والإقناع من القوة بحيث يقاوم على الإكراه ولا يقاوم على هذا الحث والإقناع؛ أعني: أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيرًا منه، والتعبير عنه بالجبر وإن وقع لتفهيم مبلغه من القوة لكنه في الحقيقة حث أقوى من الجبر، ولك أن تعبر عنه بالجبر المعنوي أو الجبر المحبوب الذي يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه.

وهناك جبر أيضًا فوق الإكراه الملجئ المهدد كإخراج المطلوب خروجه في المثال السابق بإقلاله أو جره على الأرض ولا إرادة في خروجه أصلاً فهو مخرج لا خارج بإرادته وقدميه كما وقع في صورة الإكراه المهدد، وقد يعبر عن هذا المكره الأخير بالملجأ، والخارج في الحال الطبيعي وفي صورة الإكراه المهدد يخرج بما سنح له من الفكر وتأثيره في إرادته فَمُخرِجه في الصورتين هو الله، أما في الصورة الأخيرة التي ذكرناها آنفًا فمُخرِجه وإن لم يكن الله، لكن من يخرجه بتأثير إرادة الله في قلبه، ولما غلبت إرادة الخارج وتعطلت علمنا أن إرادة الله أجرت حكمها في إرادة من أخرجه.

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين مذهب الأشاعرة الذي هو مختارنا وبين مذهب الجبرية، وبعبارة أوضح: بين الجبر الواقع بتوسيط إرادة العباد في البين والجبر النافي لإرادة البشر عن أساسها، وقد نبهنا على أن الجبر الواقع بتوسيط إرادة العباد واختيارهم لا ينبغي أن يطلق عليه اسم الجبر؛ فتأثير إرادة الله فيمن خرج عن المحل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولاً أو مجرورًا، وعندنا فالمكره المهدد يخرج بإرادته بله الخارج في الحال الطبيعي، والخروج محمولاً أو مجرورًا خارج عن موضوع الأفعال الاختيارية، ولعدم إرادة الخارج بهذه الصورة انتقل تأثير إرادة الله عنها إلى إرادة المخرِج.

* * *

منشأ الجبر كون المرجح واجبًا

وهذا التأثير الإلهي في الإرادات إما بخلق الإرادة الجزئية كما هو مذهب الأشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين[1]؛ أعني: أنه لو لم تكن الإرادة الجزئية مخلوقة وكانت في تصرف البشر لوقع الجبر الإلهي بخلق المرجح الذي تستند إليه الإرادة الجزئية في قلوبهم.

فإن قلتم: إن المرجح لا يجاوز أن يفيد الأولوية فكيف يحصل الجبر منه؟ قلنا: نعم، إن المرجح يدل على أن ما يرجحه أولى من خلافه وليس هو بموجب؛ لأن الأَوْلى لا يجب ويلزم أن يكون العمل بخلافه ممكنًا إلا أنه مع هذا؛ أي: مع عدم كون المرجح موجبًا فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه لإرادة الفعل والترك جميعًا، وهذا اللزوم لا ينافي أن يكون مفاده الأولوية لأن ما يكون أولى بالمرجح هو الفعل أو الترك؛ أما المرجح نفسه فهو لازم قطعًا للإرادة وبعد كونه لازمًا قطعًا فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد الإرادة لأن صاحب الإرادة لا يجب عليه العمل بالأولى وهو مختار في العمل بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأَوْلى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى، ولنفرضه ترك الفعل فهذا الترك أيضًا يحتاج إلى مرجح لأن فعل الفاعل المختار وتركه يستندان إلى المرجح. ويقع الجانب الذي يغلب مرجحه على مرجح الجانب الآخر، والذي يغلب أحد المرجحين على الآخر هو الله، فكما أن الإنسان لا يوجِد المرجحات من عنده فكذلك يُلهم من عند الله سبب ترجيحه بين المرجحات، فمحصله أنه لو لم يتبع مرجحًا لكونه فاعلاً مختارًا لاتبع مرجحًا آخر ويكون هو أغلب المرجحات وفيه سر كون الإنسان

---

(١) نستعمل لفظ الجبر طلبًا للسهولة كما سبق.

مضطرًا في صورة مختار، فهو في صورة مختار لأنه لا يجب عليه أن يتبع المرجح الذي خلقه الله في قلبه دالّه على فعل أو ترك معينين لكنه لو عمل بعكس ما يشير إليه المرجح لعمل اتباعًا لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع أي مرجح، واختيار واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يتراءى أنه بيده؛ فإذا اجتمع المرجح الذي خلقه الله مع إرادة الإنسان يجب عند ذلك ما يشير إليه المرجح من الفعل أو الترك فيكون الموجب مجموع المرجح والإرادة لا المرجح فقط؛ إلا أن المرجح لا يحتاج إلى الإرادة والإرادة تحتاج إليه فكان كأنه الموجب، وبعبارة أخرى: إن الإرادة تطلب المرجح وتتبع واحدًا من أفراده لا محالة فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه للإرادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع، فالله تعالى يميل إرادة المختار إلى واحد من المرجحات ويغلبه عنده على غيره ويفعل ما يشاء؛ أي: يجعل المختار يتخير ما شاء الله عندما يتخير ما يشاؤه هو حتى إنه لو التزم أن يرجح المرجوح ويترك الراجح ويثبت بذلك اقتداره واختياره وفعل ما التزمه، فإنه يفعله لكون هذا الفكر حاكمًا في قلبه ومرجحًا غالبًا على سائر المرجحات والله هو الذي يجعله حاكمًا في قلبه ومرجحًا غالبًا على سائر المرجحات، فهو يرجح الراجح بل الأرجح على ظن أنه يرجح المرجوح عمدًا، والذين يدعون جواز ترجيح المرجوح من الفاعل المختار فقد ذهلوا عن أن المرجوح ينقلب إلى الراجح بمرجح يختص له عندما ينال ترجيح الفاعل المختار؛ فعندما يقال: إنه لا يجب عمل الفاعل المختار بالمرجح الذي يفيد الأولوية وبيده أن يعمل بخلاف الأَولى، لا يتنبه على أن ما يقال عنه: إنه خلاف الأَولى تنتقل إليه الأولوية عند العمل به بمرجح أجدّ من مرجح الأَولى الأول، فالعمل بالأَولى في حين ادعاء العمل بخلافه خلاف مفروض يدل على أن الأَولى في مسألتنا واجب، والتعبير بالأولى تعبير بالنظر إلى عدم كون

الأولى المعين معمولاً به بالضرورة لعدم وجوب الاتباع للمرجح المعين، إلا أنه لما كان العمل بأحد الأوالي بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر إلى موضعه؛ فلا مندوحة للفاعل المختار عن العمل بالأَوْلى حتى إنه لا يكفي أن يقال: إنه يفر عن أَوْلى ويقع في أَوْلى آخر؛ لأن الأجدر باسم الأَوْلى ما يغلب مرجحه على مرجح غيره بأخرى الملاحظات، والأوالي الأولى لم تبق فيها الأولوية ولا في مرجحها المرجحية فصار مرجحًا مغلوبًا وصارت هي خلاف الأَوْلى فظهر أن من التزم العمل بخلاف الأَوْلى، يعمل بالأَوْلى على خلاف مفروضه ولا يشعر، ومقتضاه أن العمل بخلاف الأَوْلى محال مستلزم لخلاف المفروض.

فمع استناد وقوع الفعل إلى ما بيد الإنسان من الإرادة الجزئية وما ليس بيده من المرجح فلكون الابتداء من المرجح؛ أعنى: لكون الإرادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعًا لها يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح في بعدٍ من الفعل وعدم ترائيه بمرئي الموجب وترتب الفعل على الإرادة، كل ذلك يدعم الاختيار الصوري ويحققه كون الجبر حاصلاً بطريق الإرضاء فيزيد في إخفاء الجبر وإشكال المسألة، وقد ذكرنا أن سوق الفاعل إلى الفعل باختياره وطيب نفسه سوقًا لا يتخلف عن مساقه إنما يعبر عنه بالجبر نظرًا إلى عدم تخلفه وهو غير الجبر وفوقه قوة[1].

---

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر إلى المسألة من ناحيتها العقلية، وأما إفادة هذا الجبر بالتعبير الشرعي، فهي أن الإنسان لا يفعل الخير إلا بتوفيق الله تعالى ولا الشر إلا بخذلانه، والعجب أن الماتريديين من أهل السنة يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر؛ فإن قالوا: إن التوفيق والخذلان لا يبلغان مبلغ الجبر، قلنا لهم: إن أردتم عدم بلوغهما مبلغه في القوة والقطع بوقوع مقتضاهما لزم ألا يوثق لتوفيق الله بالنفع ولخذلانه بالمضرة تمام الثقة، فهل أنتم تقولون به والله تعالى يقول: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ ۗ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٦٠] وإن =

تلخيص المسألة

وتمام المقارنة بين مذهبي الماتريدية والمعتزلة

لبحث المرجح مزيد أهمية في مسألة القضاء والقدر وكان منا لهذا مزيد اشتغال بتدقيقه؛ إذ لا تحل مشكلة الجبر و التفويض دون أن يحل مبحث المرجح، وقد أغفله جملة فضيلة الشيخ محمد بخيت في محاضرته ونحن نلخص المسألة وإن كان فيه بعض تكرار لما سبق:

إن مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الإفراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بأفعال العباد يعدان منتهين في طرفي المسألة، فالمعتزلة يعتبرون الإنسان صاحبًا مستقلاً وبالتعبير المشهور خالقًا لأفعاله والجبرية لا يرون له أي علاقة بأفعاله ولا يعزونها إليه، وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأكثرون من أصحابها أن يعطوا الإنسان حصة قليلة ومدخلية صغيرة في أفعاله ولا يزيد على المساواة من يزيد في حصته؛ لكن هنا نقطة هامة يجب أن تلفت إليها الأنظار وهي كأنه قسمت حصتا الخالق والعباد وخص الخالق بأعظم الحصص في مذهب الماتريدية المعروفين بالتزام أعدل المسالك في مسألة أفعال العباد بين الجبر والاعتزال بأن يقال: يخلق الله وحده تلك الأفعال وإنما من العباد الإرادة الجزئية، ولكون أصحاب هذا المذهب ينكرون نياطة الإرادة الجزئية بالمرجح فالعبد يستقل في إرادته الجزئية

=

أردتم أن التوفيق والخذلان يغايران الجبر في كيفيتهما وإن اتحدا معه في القطع وعدم التخلف فهذا لا يضرنا ولا نجادلكم في التعبير وقد ذكرنا أن جبر الله لا يشبه جبر المخلوقين ولا يشوبه شيء من الإكراه فهو جبر عند المجبور لا جبر مكروه.

فيكسب الفعل بهذه الإرادة التي يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال والله يخلقه فلو لم يخلق لكان كسب العبد هدرًا و لم يحصل منه شيء إلا أن الله تعالى لا يخل بخلقه بعد كسب عبده المتعلق بأفعاله الاختيارية؛ هكذا جرت سنة الله فلا يقع كسب الإنسان لأفعاله التي تدخل تحت استطاعته وتعبر عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعقبه خلق الله تلك الأفعال، فالإنسان يبدأ الفعل بإرادته الجزئية والله ينفذه ولا يتخلف هذا قطعًا، ولن تجد لسنة الله تبديلاً؛ فإن بدل ولم ينفذ ما تعلقت به إرادة عبده الجزئية من تلك الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم إحراق النار، فالإنسان يأمن على التصرف في أفعاله فيعلم أنه يقوم إن أراد أن يقوم ويمشي إن أراد أن يمشي ويقعد إن أراد أن يقعد ويفعل كل ما في وسعه، أما عدم كونه موجد هذه الأفعال وكون الله هو موجدها فبعد أن علم أن خلق الله وإيجاده يتبع إرادته الجزئية – سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذي هو مبني أيضًا على جريان سنة الله به- وأن إرادته- أي إرادة الإنسان- تنفذ قطعًا، فليكن الله، الموجد ولا يكن هو، فالنتيجة واحدة وهو كونه حاكمًا في أفعاله بالاستقلال مأذونًا في هذا الحكم من الله وفرقه عن مذهب المعتزلة عبارة عن عمله بنفسه على مذهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية؛ فهذا المذهب بمجرد هذا الفرق لا يصح أن يعد مذهب التوسط المعبر عنه بقوله: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين؛ لكونه مذهب التفويض أيضًا وبناء عليه إن كان هذا المذهب حقًا فلا وجه لتعييب مذهب المعتزلة بإعطاء العباد زيادة تصرف وتملك في أفعالهم؛ لأن الإنسان على مذهب الماتريدية أيضًا حاكم مستقل في أفعاله وواثق قطعًا بأن يجد خلق الله حاضرًا وراء إرادته الجزئية؛ ولكون إرادته كأنها تحضر خلق الله كانت له أي الإنسان السلطة والحاكمية في الفعل؛ فهو إن شاء حصل الفعل وإن لم يشأ لم يحصل؛ فما فرق هذا عن

خلق الفعل؟ فبعد أن كان بيده مفتاح خلق الله؛ فهل فرقه عن خلق الله عبارة عن توظيف العمل له على الله؟ (واعذروني في التعبير) فعلماء الكلام القائلون بأن الإنسان على الأقل غير مستقل في أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغي لهم أن يطمئنهم مجرد تفريق الوظائف؛ فإن كانت لله حصة في أفعال العباد لزم أن تكون بمعنى التدخل في سلطتهم على أفعالهم ولزم نشدان الوسط بين الجبر والتفويض في هذه النقطة وإلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعًا لفظيًا عاريًا عن المعنى.

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشيء من الجبر أو يلزم ألا يعاب مذهب الاعتزال باستقلال العباد فيه لأنهم مستقلون في مذهب الماتريدية أيضًا.

بل نقول: إن العباد في مذهب الماتريدية أكثر استقلالاً منهم في مذهب المعتزلة، وتفويض الله الأمر في أفعالهم إليهم أتم في مذهبهم مما في مذهب المعتزلة لأن المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريدية ولم ينكروا حاجة الإنسان في إرادة الفعل أو الترك إلى الداعية فقد دخل الجبر في مذهبهم بواسطة المرجح؛ فهم مع تصورهم استقلال القدرة للإنسان في فعله أي في نقطة وقوع الفعل- لما اعترفوا بارتباط مبادئ الفعل بما سنح لقلبه ولم يكن سنوحه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الجبر في الفعل من طرف المبدأ، أما الماتريدية فلإنكارهم الاحتياج إلى الداعية والمرجح وتمسكهم بطريقي الهارب وكاسي العطشان فلا تقع أفعال العباد عندهم تحت تأثير الله من جهة المبادئ كما أن إرادتهم الجزئية غير مخلوقة له، وأما كون الله خالق أفعال العباد في مذهب الماتريدية وكون العباد موجدي أفعالهم في مذهب المعتزلة فلا تنظروا إليه وانظروا إلى كون أي من إرادة الله أو إرادة العباد حاكمة وإلى حصول الفعل على مقتضى أي من الإرادتين، فالماتريدية يرون

حصة الله تعالى في أفعال العباد بخلق تلك الأفعال وهو تابع لإرادتهم الجزئية، والمعتزلة يرون حصته فيها بخلق داعيتها وهي متبوعة لإرادتهم الجزئية، لكن حصة التدخل في الأفعال بخلق الأفعال حصة ضئيلة وإن كان اسمها كبيرًا لكونه تدخلاً بخلقٍ تابع لإرادتهم والتدخل بخلق الداعية أقوى لكونه تدخلاً بخلق ما هو متبوع لإرادتهم، وكنت قلت: إن العبد عامل بنفسه في فعله على مذهب المعتزلة و مفوض العمل إلى الله على مذهب الماتريدية، والآن أقول: إن الله يفوض العمل في أفعال العباد إليهم عند المعتزلة مع كون السلطة على تلك الأفعال بيده بواسطة خلق الدواعي لإرادتهم، والعباد يفوضون العمل في أفعالهم إلى الله عند الماتريدية مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الإرادة الجزئية المستتبعة لخلق الله إياها؛ فليس في مذهبهم تفويض الفعل من الله إلى العبد المعدود عيبًا على مذهب المعتزلة بل العكس؛ أعني: تفويض الفعل من العبد إلى الله لكن المعابة فيه أشد لأن العبد إذا استكثر؛ له أن يكون مفوضًا إليه فما باله إذا كان هو مفوِّضًا وكان تفويضه بمعنى توظيف الله على العمل؟! لا كتفويض الله إليه المنبئ عن التخيير.

وفي مذهب الماتريدية محذور آخر يوجب كون مذهب المعتزلة أهون منه وهو أن هذا المذهب يرى أصحابه أن الإرادة الجزئية تحصل في الإنسان وتصدر منه من غير حاجة إلى خلق الخالق مع أنها هي الإرادة الوحيدة الحادثة في الإنسان المتحققة في الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة: إن العبد يوجد فعله بقدرته وإرادته المخلوقتين؛ لله فإنهم وإن نسبوا إيجاد الفعل إلى الإنسان لكنهم أسندوا إيجاد القدرة والإرادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل إلى الله، وإيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من إيجاد إحدى القوتين في نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعني الإرادة. نعم، إن مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث إن أصحابه يعترفون بأن الهداية

والضلالة من الله تعالى لكن لا يكون لاعترافهم هذا معنى معتد به مع ما في مذهبهم من المحاذير التي بيناها لعدم ائتلاف ذاك الاعتراف بتلك المحاذير.

وقد بان من آنٍ لآخر أن ليس مزيد اهتمامنا بأمر المرجح في مسألة القضاء والقدر بلا سبب، فمن العجب جدًّا ظهور المعتزلة جبرية شيئًا لقولهم بالمرجح، وظهور الماتريدية غير القائلين بلزوم المرجح معتزلة أشد من المعتزلة، ولو استطعت لسألت المرحوم الشيخ محمد عبده الذي وصف مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بأنه غرور ظاهر ومذهب الأشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف، ماذا مختاره من بين المذاهب، هل هو مذهب الماتريدية الذي تبين للقارئ أمره مما ذكرنا[1]؟ ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة إلا بالموافقة لظواهر النصوص القائلة بأنه لا خالق غير الله لاسيما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦] لكن المقصود من قصر الخالقية على الله التنويه بأن له السلطة العامة على الكائنات، وقد عرفت أن سلطته على أفعال العباد في مذهب الماتريدية لفظية بالرغم من كونه خالق تلك الأفعال وأن له سلطة عليها مؤثرة في مذهب المعتزلة بخلق داعيتها.

فإن قيل: إن جمهور الأشاعرة متفقون مع الماتريدية في تجويز الترجيح بلا مرجح، فهل هم بالنظر إلى اعترافهم بعدم احتياج إرادة الفاعل إلى الاستناد إلى مرجح متقدمون أيضًا على المعتزلة في القول باستقلال العباد؟ قلنا: لا، لأن الأشاعرة لقولهم باستناد كل شيء إلى الله بلا واسطة، فمع عدم ربطهم

---

(١) مع أن كلامه الذي نقلناه في أوائل الكتاب يأبى الانطباق على مذهبهم كما نبهنا عليه في محله وإن كان لم يحمل على مذهبهم في الذين حمل عليهم، وخص إمام الحرمين ببعد النظر في المسألة بدون أن يعد قوله مذهبًا برأسه وستعرف قيمته أيضًا.

الإرادة الجزئية بالمرجح يحافظون على نظام الجبر مقتنعين بكون الفعل والإرادة الجزئية والمرجح – إن كان موجودًا- كلها من الله؛ أي أن عدم المرجح للفعل عندهم لا يخدم استقلال قدرة العبد فلا ارتباط للفعل أو الإرادة الجزئية بالمرجح إذا وجد ذلك ارتباطًا مؤثرًا حتى يستقل العبد في فعله إذا لم يوجد، فتأييدنا لأساس الجبر بإثبات عدم خلو أفعال العباد عن الاقتران بالمرجح على طول ما سبق منا إنما وقع ضد الماتريدية لا ضد الأشاعرة وكان مقصودنا من الإطناب في مبحث المرجح إفادة طروء الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح إن لم يُعترف بمخلوقية الإرادة الجزئية، وقد ذكرنا أن الجبر بهذه الطريق لا مخلص منه حتى في مذهب المعتزلة فنحن كما نرى مذهب الأشاعرة حقًّا في مبحث الإرادة الجزئية ونقول بمخلوقيتها نرى مذهب المعتزلة حقًا في مبحث الداعية والمرجح، وكذلك يرى في "شرح المواقف" و"شرح المقاصد" و"التلويح" ثم إن الجبر الطارئ بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارئ بطريق مخلوقية الإرادة الجزئية كذلك، والجبر المتوسط ما اختفى خلف الواسطة لاسيما واسطة صالحة لستر الجبر بل تغييره كالاختيار والإرادة، ومع هذا فلا فرق بينه وبين الجبر المحض من حيث إنه لا يكون إلا ما شاء الله، والمقصود من قولهم: إن الجبر المتوسط ينتهي إلى الجبر المحض بيان مساواتهما في القوة.

بقي أن مذهب الجبر المحض لا يكون حقًّا ما دامت الوسائط ظاهرة لا تنكر، والجبرية من الفرق الضالة إلا أنه ليس بحق أيضًا ما في "بهجة الفتاوى" من الفتوى في تكفيرهم، أما أولاً: فلأن عدم تكفير الفرق الإسلامية في الكتب الكلامية من مسائل المتن، وأما ثانيًا: فتكفير الجبرية بعد ما صرح به

العلماء الثقات(١) من رجوع مذهب الأشاعرة الذين هم أكثر أهل السنة إلى

(١) قال في "شرح المقاصد ": "لا خفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل والترك ليس بمشيئتنا واختيارنا؛ وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] ، وقوله ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨] ولذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار؛ وأن الإنسان مضطر في صورة مختار" انتهى. وقال في موضع آخر: ونحن نقول: الحق ما قاله بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين؛ وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره؛ فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط، وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني" انتهى، ولا يخفى أن نهاية كلام شارح المقاصد مفصح عن الجبر المحض، وقال الفاضل الكلنبوي في تعليقة له على "الحواشي السيلكوتية على الحاشية الخيالية": قوله: فإذا رجحت إرادة العبد أقول يرى من ظاهره أن هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ما هو المشهور من مذهب الأشعري" ولذا قالوا: إن مذهبه مؤد إلى الجبر المحض وذهب إلى الأقطار المثل السائر من أنه أخفى من كسب الأشعري، انتهي. وقال في تعليقة أخرى على تلك الحواشي: قوله: "قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين؛ أقول: إذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الإرادة المخلوقة، فالجبر لازم لا محالة اللهم إلا أن يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالإرادة الجزئية كسبًا عند الأشعري كما أشار إليه المحقق الدواني في "شرح العقائد" ولا يخفى أنه جبر محض" انتهي. وقال هذا الفاضل- أعني الكلنبوي- فيما علقه على قول المحقق الدواني في "شرح العقائد العضدية": "والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله؛ الصواب أن يقول إن العبد مجبور في فعله كما في "المواقف والمقاصد"؛ لأن ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح أو يذم و يترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب إليه الماتريدية، ويمكن دفعه بأن عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورًا" انتهى. ولا يخفى ما للفاضل الكلنبوي في النقلين الأخيرين من تصوير مذهب الأشعري في صورة غير معقولة، وهذا الكتاب مشحون =

الجبر وصرح المحققون بأن المآل هو الجبر يكون بمثابة تكفير الأشاعرة وهم جمهور أهل السنة لاتحادهم مع الجبرية في المآل والمعنى؛ أعني: أن تكفيرهم يستبعد بهذا الحد. نعم، إن جمع إلى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أفعالهم فإني أيضًا أكفر هذا الاعتقاد، وسيجيء مبحث المسئولية.

علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المتفقين مع المعتزلة في مسألة أفعال العباد عن علي ﷺ أنه قال: إن الله أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا لم يعص مغلوبًا ولم يطع مكرهًا؛ فإن صحت نسبته إليه فلسنا قائلين أيضًا بكون العباد الذين يؤثر الله في إراداتهم بطريق الترغيب لا الترهيب مكرَهين في أفعالهم؛ فالإنسان لا يفعل ما فعله مكرَهًا بل يفعله شائيًا وراغبًا، ولكن من يرغبه فيه؟ ومن يميل بعض الناس إلى الخير وبعضهم إلى الشر؟ فالله تعالى لم يقسر عباده المطيعين على الطاعة ولم يطع مكرِهًا كما قال مولانا علّي، لأن المطاعية المجبرة شأن العاجزين عن أن يطاعوا بطيب الأنفس من المطيعين، وقد ذكرنا فيما سبق أن الله قادر على أن يجعل عباده شائين ما شاءه بأن يحكم على قلوبهم ويقلبها كما يشاء.

وقوله: "لم يعص مغلوبًا" بالنظر إلى عده مؤيدًا لمذهب المعتزلة الذاهبين إلى توحيد متعلقي الأمر والإرادة أريد به إثبات أن إرادة الله لا تتعلق بالمعصية

=

بالجواب عليه والمقصود من هذه النقول إثبات كون مذهبه غير بعيد عن مذهب الجبر لا الدفاع عنه، فهل يسع من يدعي بأن مذهب الجبر كفر أن يحكم بكفر إمام أهل السنة أعني الأشعري و بكفر صاحبي "المواقف" "والمقاصد" وليس له أن يقول إن مذهبهم غير الجبر مع تصريحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الإمام الرازي في تفسيره هذا التعبير عند الدفاع عن مذهبه.

التي لم يأمر بها؛ استدلالاً بأنه لو اقترنت معصية العاصي بإرادة الله لزم أن يكون قد أراد خلاف أمره ومرضاته ولزم أن يكون مغلوبًا أمام العاصي؛ مع أنه إن صح هذا الاستدلال لزم أن تدل المعاصي التي تصدر من الناس في مذهب المعتزلة مخالفة لأمر الله وإرادته معًا على زيادة المغلوبية، تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرًا.

أعني: أن قول الإمام "لم يعص مغلوبًا" لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه ويزيد في المخالفة على المعنى الذي فهمه علماء الشيعة منه ضد مذهب الأشاعرة، فالأَوْلى أن يتلقي قول الإمام "لم يطع مكرِهًا ولم يعص مغلوبًا" من قبيل: "لا جبر ولا تفويض..." على أن يكون شطره نافيًا للجبر وشطره نافيًا للاعتزال ويحمل على مؤدى (أمر بين أمرين).

أما قوله: "أمر تخييرًا" فبناء على اجتماع الأمر الذي يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه أنه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم، وكونهم مختارين في أفعالهم مسلَّم عندنا أيضًا وإن كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين في اختيارهم لكنه لا يخل بكون أفعالهم اختيارية؛ لأن الإنسان المختار في أفعاله يكون غير مختار طبعًا في اختياره ولو كان مختارًا فيه أيضًا لزم التسلسل، وصفوة القول: إن الإنسان مختار بحد ما يلزم المختار أن يكون كذلك يفعل ما يفعله راغبًا فيه ومستعملاً اختياره، وكون الله مرغبه وجاعله يشاء ما يشاءه لا يخل باختياره ومختاريته. فإن قلتم: فليشأ بدون أن يجعله الله شائيًا قلنا: لا يستطيعه لأن مشيئة الإنسان تحتاج إلى داعية ومرجح ولا شك في أن إيجاد الداعية ليس بيده ولو كان بيده لما كانت الداعية داعية ولما كانت إرادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لإرادته، وأيضاً تردده بين الدواعي وانفساخ عزائمه بعد مستقرها يدلان دلالة واضحة على أن إيجاد الداعية ليس بيده؛ فثبت أن مشيئته تقع بجعله شائيًا وهو غير مضاد لإرادته واختياره

وإنما هو شيء تتطلبه إرادته طبعًا؛ فالإنسان في مذهبنا مختار بتمام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن – بالنظر إلى عبارة (مضطر في صورة مختار)- أن اختيار الإنسان لفظ لا حقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل، ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار، والاختيار الصوري ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقي فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لا في مقابلة الحقيقة، فحقيقة الجبر هنا ألا يكون ما شاء الله ويكون العبد لا يشاء إلا ما شاء الله من غير إكراهه عليه؛ لأن الإكراه إنما يتصور إذا كان الله يشاء شيئًا ويشاء العبد خلافه ثم تغلب مشيئة الله على مشيئة العبد لكن العبد يشاء شيئًا ويفعله بمشيئته ومحبته ولا يكون ما شاءه إلا ما شاء الله بكون الله موجه مشيئته ومحبته نحوه، فالعبد مختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاؤه وجبر الإنسان على مشيئة ما يشاؤه ويحبه ليس من الجبر في شيء.

ويروى عن الإمام نُقُول أُخر مقابل النقل السابق الذي روي عنه على ظن أنه مصادم لعقيدة القضاء والقدر ومؤيد لآراء أهل الاعتزال، مثل قوله المشهور: "عرفت الله بفسخ العزائم" وهو شهادة ظاهرة منه بالقضاء والقدر حيث يلفت الأنظار إلى أن الإنسان كثيرًا ما يعزم على أمر ويستعد لإجرائه ثم يعدل عنه بما سنح له، فمن أين يأتيه الرأي الأخير ومن يلهمه ذلك؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعًا، ولو قلنا: إن الإنسان يرغب فيه فيأتي به فما هو كذلك وليس هو معلومًا له عند عزيمته الأولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك، وقال كرم الله وجهه لمن قال: إني أملك الخير والشر: "تملكها مع الله أو بدون الله؛ فإن قلت: مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، وإن قلت: أملكها بدون الله فقد أدعيت أنك الله فتاب الرجل على يديه، وقد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: "ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره" كذا في "شرح المقاصد".

قول الصاحب في نصرة الاعتزال

أما قول الوزير والأديب الشهير الصاحب بن عباد- الذي جمع الرفض والاعتزال- ونشأ في تربية أبي هاشم الجبائي- في تفنيد ما ينافي مذهب المعتزلة على الدرجات من مذاهب الجبر المحض والمتوسط: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل ويقدره، وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ [سورة غافر آية: ٦٩] ويخلق الإفك؛ ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة المنافقون آية: ٤] وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٨] وخلق فيهم لبس الحق الباطل؛ ثم قال: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [سورة آل عمران آية: ٧١] وصدهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة آل عمران آية: ٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان؛ ثم يقول: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ﴾ [سورة النساء آية: ٣٩] وذهب بهم عن الرشد؛ ثم يقول: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٦] وأضلهم عن الدين ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [سورة المدثر آية: ٤٩] فجوابه على ما أشار إليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد أنه لا مانع للإنسان يمنعه في الظاهر عما أمر الله به من الإيمان والطاعة، أما الموانع التي ذكرناها فموانع خفية لا تدركها عقول علماء المعتزلة فضلاً عن العامة ولا تعد أعذارًا للعباد؛ فكل أحد يعلم نفسه فاعلاً مختارًا وعلمه هذا مطابق للواقع، وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوي المستنبط من مسألة القضاء والقدر لا يضاد الاختيار ولا ينافيه؛ فبناء عليه نحكم بأن كل أحد مسئول عما فعله مسئول في الدنيا والآخرة، ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضًا محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التي

تدل على أن أفعال العباد تجري في قبضة قدرة الله و إرادته – والتي يعترف بها المعتزلة أنفسهم في قولهم بالاحتياج إلى الداعية- فيكون اعتراض الصاحب على غيرهم مشترك الإلزام؛ لكون تلك التدقيقات دالة في الوقت نفسه على اشتراك إرادات العباد واختياراتهم في ذلك الجريان وعدم تعطلها عن وظائفها لا تخل بنظم الدنيا والآخرة وقوانينها، والعاقل الذي يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضًا في قبضة قدرة الله وإرادته يرى كل ذلك في كمال الانتظام والاتزان، ولسنا عبثًا وجدنا في الفقرة الأخيرة من الحديث النبوي الذي يفيد أن فريقًا من الناس خلقوا للجنة وفريقًا آخر للنار، فقيل: فلماذا العمل؟! فقال ﷺ: «لِمُوافَقَةِ القَدَرِ» قوة وبلاغة تحل مسألة القضاء والقدر من أساسها، وقد سبق الحديث بنصه.

مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المعدودة من الفرق الضالة الإسلامية كما يرد مذهبهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والإرادة في الإنسان، فإن جمع إلى ذلك عدم مسئوليته يكون مردودًا عند الشرع أيضًا بل يليق بالإكفار لمخالفة نص القرآن لكن الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسئولية التي هي عبارة عن لياقة الإنسان بما يلقاه في الدنيا والآخرة من جزاء عمله.

فإن قيل: كيف تجتمع المسئولية مع المجبورية، وهل لا يلزم أن بكونه المجبور على شيء غير مسئول عنه؟ قلنا: نحن لا نسلم هذا اللزوم؛ لأن قولنا بكون الإنسان لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا ولا خيرًا ولا شرًا ويكون مع ذلك مسئولاً عند الله وعند بني نوعه، لم يصدر منا بدافع الهوى وإنما قلنا بكِلا الأمرين معًا بدافعِ الأدلة العقلية والنقلية، فخلاصة مذهبنا في هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن

﴿يَشَآءُۚ وَلَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] فنحن نقول مع نص القرآن: إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ فخير كل إنسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسئولية، وكيف نعزو الظلم إلى الله مع كوننا نحن لا نتردد في مجازاتهم في الدنيا على حسب أعمالهم؛ أعني: أن حكمنا بتنزيه الله الذي يجزي الناس على حسب أعمالهم عن أن يظلمهم طبيعي جدًّا لأنا نجد كونهم مسئولين عن أفعالهم ومجزيين بها حقًّا في أنفسنا؛ أيضًا وإن احتكموا إلينا في الدنيا لم نتردد في مجازاتهم بأعمالهم.

فقد رأيت أن المجبورية والمسئولية اللتين جمعناهما في مذهبنا مجتمعتان في الآية، فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ ومع ذلك فالعباد الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهتدي بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا يعملون؛ تنطق هذين الأمرين بصراحة لا تقبل التأويل فلا يقال: إذن كيف يكون كذلك، وكذلك معًا؟ ولا يلزم ألا يقع اجتماع الأمرين لكون عقلك يأبى جمعهما؛ ثم إن قولنا باجتماع المجبورية والمسئولية لم يكن بمجرد احترام منا لنص القرآن بل لأن الحال كذلك في نفس الأمر أيضًا فإذا أنعمتم الفكر تصلون إلى أن حركات الإنسان تدبرها قوة سامية، وقد أوضحناه فيما سبق بما لا مزيد عليه، ومع هذا فإنكم عند أول ما تراجعون أنفسكم تشهدون أن كلاًّ منكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسئولاً عما يفعل وترون قوانين الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعيًّا جدًّا ولا ترتابون في وجود أناس تقاصرت عنهم براثن القوانين في الدنيا واستحقوا بعقوبات الآخرة الأبدية؛ فثبت أن كون العباد مجبورين وعدم كونهم معذورين؛ كلاهما حق وواقع، وقد صرح في معتبرات الكتب الكلامية مثل: "المواقف" و"المقاصد" بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية

متعارضة والحال أن الأدلة العقلية أيضًا متعارضة فيها، وكيف يمكن القول بتعارض الأدلة النقلية لو لم تتعارض الأدلة العقلية والدليل النقلي في الإسلام لا يتمشى على خلاف العقل[1]، فأصحاب تلك الكتب- نظرًا إلى ترجيح مذهب الأشاعرة فيها- إن أرادوا أن يقولوا بأن طريق العقل يوصل إلى الجبر فهل قدرة الإنسان واختياره اللذان يجدهما في نفسه ويدركهما بالبداهة خارجان عن طريق العقل وما في 'المواقف' من أنِ دعوى البداهة لا يستمع لها في محل النزاع لاسيما مسألة أفعال العباد التي طال النزاع فيها بين عقلاء العالم واشتهر واشتد حتى وصل صخبه إلى العيُّوق؛ ففيه: أن الاختلاف بين العقلاء والعلماء الحاصل في نتيجة التدقيق والتنقيب الفكري لا ينافي بداهة الأمر التي يجدها كل أحد عند أول مراجعة نفسه، ومما يؤيده أن الحكم بمسئولية الإنسان عما فعله أمر غريزي مركوز في النفوس كما قلنا: إنه لو تأسست دولة في أمة تعتقد الجبر لكانت لها محاكم عدلية تعاقب على الجرائم ولو صفعت الجبري لرأى حقًّا له في القيام إلى الانتقام، وما هذا إلا اعتراف منه بقدرة الإنسان واختياره اللذين يدركهما ببداهة عقله بالرغم من عقيدته ومذهبه، ومثله ما قالت الأشاعرة المنحازون إلى الجبرية أن الإنسان مضطر في صورة مختار، وماذا الاختيار الصوري الذي لا يستطيعون إنكاره لو لم يجدوه في نفوسهم ويحسوه ببداهة عقولهم؟ وقد سبق في أوائل الكتاب أن الأشاعرة يسلمون للمعتزلة ببداهة قدرة الإنسان ولا يسلمون ببداهة

(١) وهذا التعارض في كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع بعض هو الموافق لغموض هذه المسألة التي لا مثيل لها بين المسائل، وهكذا ينبغي أن يكون ما يقال عنه إنه سر من أسرار الله مخزون عن عقول البشر. فاعلم هذا ولا تغتر بقول الشيخ محي الدين بن عربي في "الفصوص" أن مسألة القدر ما جهلت إلا لشدة ظهورها.

تأثيرها، وفضلاً عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الإنسان في نفسه؛ فهل لا يدل العقل على الاختيار من طريق النظر في أنه لو كان العبد مجبورًا لزم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعده ووعيده عبثًا كما قالت المعتزلة، وإن كان قد أجيب عن هذا الاعتراض في الكتب الكلامية بأن فائدة تلك الأمور كونها داعية إلى الطاعة بين الدواعي المختلفة التي يبني الإنسان أفعاله عليها فيضل من يضل بينها ويهتدي من يهتدي.

وصفوة القول: أن الموقف الذي يراه الإنسان لنفسه ويحس به بالبداهة هو مختاريته وليس لأحد بهذا الإحساس كلام على كونه في موقع المسئولية فهذا الحال الذي يشترك فيه كل أحد وكل ذي مذهب وعقيدة، كافٍ في صحة كون الإنسان مكلفًا بتكاليف دنيوية وأخروية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة التوبة آية: ١٠٥]، وقوله: ﴿لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٦١]، ﴿فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ [سورة الزمر آية: ٧٤]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم.... ﴾ [سورة النحل آية: ٩٧]، ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا ۗ﴾ [سورة الكهف آية: ٤٩] ، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾ [سورة الزمر آية: ٧٠]، ﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٠] ، ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُواْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٣٤]، ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُواْ﴾ [سورة النحل آية: ٣٤]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [سورة النجم آية: ٣٩: ٤١]، تفيد قطعًا أنه مكلف بأعمال ومجزي بعمله في الدنيا والآخرة.

أما الآيات التي ذكرناها من قبل مؤيدات لمذهب الأشاعرة والتي يطول تكرارها هنا ولا نرضى أن يكون القارئ قد نسيها في مقابلة هذه الآيات، وأما أن أحدنا إذا فعل فعلاً، فماذا يفكر حتى يفعل ومِمَّ يسنح له ذلك الفكر، ولماذا تحركك السانحة نفسها ولا تحركني؟ فمتى يُمعَن النظر في هذه النقاط وفي تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر، الجبر الذي يغلب المختارية إلا أنه مهما كان غالبًا؛ فلما أن هذا الجانب خفي وجانب المختارية ظاهر فلا يخل بمكلفية الإنسان الذي علاقته بالأحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نظم الدنيا والآخرة وقوانينها محفوظة والتدقيق العلمي الذي يرى أن كل شيء في الكون من الله يعقب واديه الخاص به مع الآيات التي تؤيده جنبًا لجنب.

وأيضًا أن الجبر الذي فسرناه بمعنى كون الإنسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقًا فهو من حيث كونه جبرًا معنويًا وعدم مشابهته الجبر المتعارف الذي هو بمعنى الإكراه لا يمنع مختارية العباد وتصح معه مسئوليتهم، فإذا كانت إرادة الله تميل إرادة البشر إلى متعلقها من غير تضييق وإرهاق بل بطريق الإقناع والإرضاء به وتزيينه له وتحبيبه إليه وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسئولية، فلو قال فاعل فعل:لم يكرهوني على ما فعلت بل أمالوني إليه بالإقناع والإرضاء؛ لا يدفع به المسئولية عن نفسه لكونه فعله باختياره مع أن إقناع إنسان لإنسان قد يكون ممزوجًا بإغفاله وإخفاء تبعة الفعل الذي يحرضه عليه منه، لكن الله تعالى الذي يميل إرادات عباده على جهات مختلفة بما يلقيه إلى قلوبهم من سوانح الأفكار لما كان قد فرق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرائعه المنزلة على رسله وبين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في إراداتهم خاليًا عن شائبة الإغفال كما خلا عن شائبة الإكراه والإرهاق، ولو كان في هذا التأثير إرهاق لتعارض مع إرادة البشر، والحال أن إرادة الله تجري أحكامها في إرادة

البشر باتفاق بينهما دائم ولا تتعارضان أصلاً كما ذكرنا من قبل، ثم إن الإقناع على الفعل لا يكون معذرة للفاعل وإن تضمن الإغفال وإن كان إقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثرًا قطعًا يتحد مع الجبر في المعنى والمآل لأن عدم تعارضه مع إرادة الإنسان يبعده عن ماهية الجبر مهما كان مؤثرًا ويصحح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الإنسان ومسئوليته.

بقي أنه لا يقال: إمالة إرادة العبد من الله ولو بالإرضاء إكراه كما يقال: أمر الملوك إكراه فيخل بالمختارية؛ لأنا وإن سلمنا نظرًا إلى كون إرادة الله نافذة قطعًا أن هناك جبرًا معنويًا ومن جرائه اخترنا مذهب الأشاعرة على مذهب الماتريدية، لكن النقطة التي تجدر بالإمعان عدم كون هذا الجبر منافيًا للاختيار ولو تنافيا لتعارض جبر المجبر مع إرادة المجبور، ومن هذا التعارض يعرف الجبر الحقيقي الذي يخل بالمختارية؛ ففي أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوسًا صح عده إكراهًا لأن من يطيعه يطيعه طوعًا أو كرهًا بملاحظة أنه أمر الملك حتى أنه إن وافق مشتهاه فلا يكون هو أيضًا إكراهًا، أما سيطرة إرادة الله على إرادات العباد فإنهم عند مطاوعتها لا يشعرون بأنها من الله بل يطاوعونها في سياق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتهياتها؛ أعني: أن حاكمية إرادة الله خفية بحيث لا يحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفيانها أولاهما أن الإنسان الذي يفعل ما فعله بما سنح لقلبه من داعية ومرجح لا يفعله بقصد الاتباع لمشيئة الله الذي خلق الداعية والمرجح في قلبه بل يفعله اتباعًا لمنفعته ومصلحته ولو كان رجل درس مسألة أفعال العباد وعلم مجيء ما جاء إلى قلبه من الداعية من عند الله بالتعلم فهو لا يعلم إلى حين وقوع الفعل أيهما يغلب الآخر من داعيتي الفعل والترك؛ أعني: لا يعلم إلى ذلك الحين كون إرادة الله متوجهة إلى أي جهتين فتراءى ألا يفعله بيده إلى أن يفعله دليل على أن كون أي من الطرفين مراد الله غير

معلوم للإنسان وإنما بعد وقوع الفعل يتعين أن إرادة الله متعلقة بذلك الجانب، ونقول تطبيقًا لهذا المثال السابق: لو ورد إلى أحدٍ أمر من الملك في مسألة ولم يصرح بأنه من الملك بل لم يعين أيهما مطلوب الآمر من طرفي الفعل والترك؛ فهل له- إذا فعل الفعل أو ترك- حق أن يقول: امتثلت أمر الملك فلا أقبل المسئولية؛ وكما كان في هذا المثال فالله الذي شغل قلب عبده بمسألة مع كونه لم يذكره بأنه شاغله؛ ما أبان وجهة إرادته فيها إلى نتيجة الأمر، ولهذا فالإنسان إن فعل فعلاً يتعلق بتلك المسألة أو ترك الفعل فإنما يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشتهاه فحسب؛ فليس له أن يقول: إني نفذت الإرادة الإلهية وأنا معذور؛ لأنه لا يدري قبل وقوع الفعل إلى أي جهة تتعلق إرادة الله حتى يكون له حق أن يقول: لتنفيذها فعلت كذا.

أكرر تأكيدي بأن الإنسان مهما كانت عقيدته في مسألة أفعال العباد بدافع العقل والنقل فليس له أن يرى نفسه خارجًا عن دائرة المكلفية والمسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم تصدر وإلا لما كانت الجبرية معدودة من الفرق الإسلامية ولم يجتنب علماء الكلام إكفارهم[1].

فإن قيل: كيف يعقل القول بتحميل المسئولية على الإنسان مع القول بالجبر وإن كان معنويًا، وهل الأمران يقبلان التأليف؟ قلت: آمل أني وفقت بجد لا يستهان به إلى التأليف بين هذين الأمرين- المرئيين متعارضين- بالإيضاحات السابقة إما ألفت أو كدت؛ فإن لم أؤلف تمامًا فالذنب لبياني

(١) قال المحقق الدواني في "شرح العقائد العضدية" سئل الإمام أبو القاسم الأنصاري من أفاضل تلامذة إمام الحرمين عن تكفير المعتزلة فقال: لا يجوز؛ لأنهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة، وسئل عن أهل الجبر فقال: لا يجوز تكفيرهم؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره تأثير وإيجاد.

القاصر أو لفهم القارئ، والذي لا شك فيه قطعًا أن كون كل شيء من الله وكون العباد مسئولين عن أعمالهم كل منهما حق على حدته، وقد أثبتناه في هذا الكتاب؛ فإن بقيت شبهة في ائتلافهما فيجب دفعها بالتأمل في أن كلاً من الحقيقتين لابد أن تأتلفا ومع ذلك فإني على ثقة بأن هذا الكتاب مضعف مثل تلك الشبهات جدًا إن لم يكن مزيلها عن آخرها، ومسلكنا فيه بعد الاقتناع بأن كل شيء من الله وأن الإنسان في موقع المسئولية الاجتهاد في ترويض العقل لنقطة التأليف بين الأمرين أو الاعتراف بعجز إدراك البشر عندها والتمثيل بقول الشاعر التركي:

بــر كيمــــه دكــل ســـر قـــدردن آ كـــاه

لا حــــــول ولا قـــوة إلا بالـلــــه

معناه: ما من أحد اطلع على سر القدر وما دراه فلا حول ولا قوة إلا بالله، وهو الأوفق بالعقل والنقل والأشبه بالاحتياط، أما العدول عن هذه الطريقة الوسطى بإنكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون تضحية بإحدى الحقيقتين لتأيد الأخرى وفيها خطأ علمي وعجز أشد خطرًا من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم إظهار العجز عن التأليف بينهما.

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما، فالأول: عموم سلطة الله على جميع ما كان وما يكون وإحاطة إرادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء، والثاني: كون العباد- الذين لا يخرجون هم وأفعالهم عن سلطة إرادة الله بحكم القضية الأولى- مكلفين بالشرائع ومسئولين عن أعمالهم، والثالث: أي التوفيق بين القضيتين يرى في غاية الإشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فإن لم يتأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد؛ ولذا صارت هذه المسألة أشد المسائل إشكالاً وإعضالاً، وقد قلنا من قبل: إن أي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر

ويسهله على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة، واعتبرنا كون كسب الأشعري يضرب به المثل في الخفاء مزية لمذهبه بالرغم من الذين عابوه به فهو يراعي حق القضية الأولى ويقول بإحاطة إرادة الله حتى لا يخرج عنها أفعال العباد وإرادتهم الكلية والجزئية، ويراعي القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم، أما كون اختيارهم حاصلاً بخلق الله وإرادته وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروبًا به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الأولى المسلمة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولا ذنب للأشعري فيه، ومذهبنا عبارة عن الاعتصام التام بالقضيتين كلتيهما، ثم الاجتهاد في التأليف بينهما بقدر الطاقة فإن عنتنا فيه فهو مقتضى الحال، والشيخ المغفور له محمد عبده الذي شدد الملام على الأشاعرة اعترف بصعوبة التأليف بين القضيتين بل استسلم لليأس منه حيث قال: "أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تضل العقول إليه" ونقطة التوفيق هذه التي فيها سر القدر والتي من غموضها لزم غموض أقرب المذاهب إلى الحق في مسألة أفعال العباد، إنما ينهى عن الخوض فيها حفظًا لحق القضيتين معًا وخوفًا أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سببًا للإخلال بإحداهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أخل بحق القضية الأولى وغلب القضية الثانية عليها حيث مال إلى مذهب الاعتزال فوقع في محذور الخوض في معضلة التوفيق من غير وقوع في الخوض نفسه أو وقع في الخوض من غير شعور من نفسه.

ولئن عجزنا نحن عن التأليف بين كون العباد في أفعالهم مجبورين على اتباع مشيئة الله وبين كونهم مكلفين ومسئولين المستلزم لكونهم مختارين،

فالله غير عاجز عنه فما دام يقول- وقوله الحق وله الملك-: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨] و﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٥٤] و﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] ويقول أيضًا: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] فلماذا لا يكون كلاهما حقًا بل ثانيهما فقط؟ أي: كونهم مسئولين بحجة أن عقولنا القاصرة لا تؤلف بينهما، فأولاً: أن كليهما أخبر بهما المخبر الصادق بصراحة مؤكدة لا تقبل التأويل، وثانيًا: أن الأنسب بإحاطة ملكوت الله بالكائنات وأكمليتها كون إرادته فحسب حاكمة في ملكه كما أخبر به في كتابه ومهما أعطى عباده الإرادة فلا ينبغي أن تكون إرادته تابعة لإرادته بل تكون إرادتهم تابعة لإرادته أي ينبغي ألا يكون الإنسان حبله على غاربه إلى يوم يسأل؛ لأن المالك الذي لا يقبل الشركة في ملكه لا يتنازل عن التصرف فيه إلى غيره ولو وقتيًا وهو مخل بكونه مهيمنًا عليه[1] فليعط الإنسان الإرادة وليفعل هو بهذه الإرادة ما يشاء إلى يوم الحساب ولتكن إرادة الله تابعة لإرادته فهذا التفويض وإن كان من الله وبإذن الله فهو كثير في حق الإنسان ومعناه انفكاك روابط حادثات كثيرة في العالم عن الله؛ إذ لا أهمية لارتباطها بالإرادة الإلهية التابعة في جنب الإرادة البشرية المتبوعة وإن كان الله قد خلق نفس الإنسان الذي تحكم إرادته في الحادثات المذكورة لكونها متبوعة فما خلقه شريكًا له، ولكون الإسلام قد أعار هذه النقطة عظيم اهتمامه وضع دستور «مَا شَآءَ ٱللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ» والعقل السليم يدركه بقدر ما أدرك موقف الإنسان من المسئولية والمكلفية والحال أنه لو فرض في أفعال العباد

(١) ولذا روي عن النبي ﷺ: «الْقَدَرُ نِظَامُ التَوحِيدِ»، وقال أهل الحق: "لا جبر ولا تفويض....".

الاختيارية كون إرادتهم الجزئية متبوعة والإرادة الإلهية تابعة لها كما هو مؤدى مذهب الماتريدية لزم أن يصدق في حق تلك الأفعال: ما شاء الإنسان كان وما لم يشاء لم يكن، وانتقض عموم قوله ﷺ: «مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشاءَ لَمْ يَكُنْ» والشيخ المغفور له محمد عبده وإن أجاب في "رسالة التوحيد" عما نسب إلى المذهب القائل باستقلال العبد في أفعاله التي تدخل تحت قدرته من الشرك الخفي بما يرجع إلى أن ما جاء الإسلام بمحوه هو عقيدة الإشراك بالله تعالى في الألوهية، لكن الإسلام لا يرضى الإشراك في الخالقية والتصرف في الكائنات أيضًا كما يشهد به قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر آية: ٦٢] ، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦] ، و﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [سورة فاطر آية: ٣] ، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ صَانِعٍ وَصَنْعَتِهِ»[1] والذين يعدون أفعال العباد التي هي داخلة في الكائنات آثار إيجادهم يشركونهم بالله في كونه مكوِّن الكائنات، فهل ينكر الشيخ خطورة هذا الاشتراك الذي رده عليٌّ كرم الله وجهه على من قال: "إني أملك الخير والشر" فقال: "أتملكه مع الله أم بدون الله؟ فإن قلت: مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله... إلى آخر ما سبق نقله عن "شرح المقاصد" ولا يخفى أن القائل بالنظر إلى كونه من ذوي العقول لا يدعي أنه يملك الخير والشر كله بل ما يراه منهما داخلاً تحت قدرته؛ فهو يريد الأفعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها، والمسألة مسألة القضاء والقدر فمع الاقتناع بأن الإنسان يفعل ما يفعله باختياره لا يمكن ألا يقتنع بأن كل ما يُفعل يُفعل بداعية فكر ومقصد تسنح للقلب وأن ما يسنح لي لا يسنح لك أو لا يؤثر التأثير نفسه وأن ما يكون

(١) رواه الحاكم في مستدركه (١/ ٨٥) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

سببًا لضلال زيد يؤيد هدي عمرو ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة ألا يحكم بوجود تأثير قوة خفية فيما فعل بيدي ويدك من الأفعال ولا يؤمن بأنه لا يجري في الكون إلا حكم مشيئة الله ويقال: (وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) اللهم إلا أن يكون ذلك مقدرًا أيضًا. يقول المعيرون لإرادة الإنسان فوق ما تستحقه من الأهمية تجاه إرادة الله مثل فضيلة الشيخ بخيت، والشيخ المغفور له محمد عبده: إن الله قد ناط المسببات بالأسباب وخلق الدنيا على ذلك النظام، فالإنسان مكلف بالتوسل إلى الأمور بأسبابها مع أنا لا نقول بأنه غير مكلف به إلا أنه إذا نقل الكلام من المسببات إلى الأسباب والتوسل بها وأنعم النظر فيهما يرى أنهما ليسا بيد الإنسان بل تابعان لمشيئة الله، والبيت التركي يقول:

مراد ايدنجه مسبب بر آدمك كارين   يد تشبثي جست وجو ايلر أسباب

ومعناه إن الله إذا أراد مصلحة أحد فالأسباب تطلبه قبل أن يكون هو طالبها، وليبحث أولئك المشايخ عن أسباب وعن توسلات بها تعزب عن شمول إرادة الله وتأثيرها ويستقل بها العباد. نعم، في مقابلة ما ذكرنا من الدستور الإسلامي؛ أعني: قول النبي ﷺ: «مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»[1] وما يوازيه من نص القرآن، مثل: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٥٤] ، و﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨]، نصوص أخر مثل قوله تعالى ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الشورى آية: ٣٠]، ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ

(١) سبق تخريجه.

﴿لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟﴾ [سورة الروم آية: ٤١]، ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٦٥]، فهذه الآيات تبلغنا كون مسئولية الإنسان عن أعماله حقًّا ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا أن الإنسان في موقع المسئولية فضلاً عن إيماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الإلهي إلا أننا مع شهادتنا هذه وإيماننا ذاك إذا بحثنا واستقصينا في مبادئ أعمال الإنسان المنبعثة عن نفسه ثبت أنها أيضًا من الله، وهل ترى أن الله الذي ربط المسببات بالأسباب يترك التوسل بها لعباده، أم أنه الذي يهدي من يشاء منهم إلى التوسل بالأسباب ويضل من يشاء عنه؟ بل يجعل لسبب مسببات مختلفة بالنسبة إلى أناس مختلفين؛ أي: لا يسوي في حق كل أحد بعد التوسل بالسبب بين نتائجه.

ولنورد مثالاً يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد في اختلاف تأثير سبب أو حادثة عند أناس مختلفين:

من المعلوم أن الملاحدة العصريين لما كبر في أعينهم رقي الفن والصناعة وزلزل عقولهم فلم يبق فيها سلامة ولا رزانة صاروا يعظمون قدرة الإنسان وينكرون الله أو يزيدون في إنكارهم إن كانوا غير مؤمنين به من قبل، أما المؤمنون فيقولون إن كان عقل البشر له أهمية كثيرة ومقدرة خطيرة فهذه القوة البديعة التي تلد صناعات الدنيا وهذه الماكينة التي هي ملكة الماكينات وصانعتها لا يمكن أن تكون أثر التصادف الأعمى الذي يعبر عنه بالطبيعة، بل يستنبطون من كل خطوة يخطوها عقل البشر إلى الرقي دليلاً على وجود الذات الأجل الأعلى الذي لا ترى العقول المخلوقة إلا بنوره، وإلا بقدر ما تستمد منه، والمؤمن يرى بنور الله أن من نعبر عنه بالمخترع يفهم فقط، أي: يكشف من الكنوز التي أودعت في العالم ولم يعثر عليها ويأخذ كل ما يحتاج

إليه في اكتشافه من الأمور التي خلقها الله ووجدها المكتشف حاضرة أمامه لا يخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبدًا، وإنما يدرس المخلوقات فيزيد بالتدريج في اطلاعه على ما أودع خالقها في كل ذرة منها من الأسرار الدقيقة والخواص المحيرة للعقول، فيجب على الإنسان الضعيف كلما اكتشف عقله من دقيقة أن يفتكر فيمن وهب له هذا العقل الذي لا يدرك حقيقته، وأن يخجل أمام عقله بله أن يطيش به اكتشافه فيجحد بواهبه ومهما اكتشف وتقدم فيه فاكتشافه محصور في هذه الكرة الصغيرة لا يصل إلى واحد من ألف بل مليون بل مليار من خزائن الكائنات فينبغي له أن يزداد تصاغرًا كلما ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذي خلق نفس المكتشف وعقله وخلق كل شيء، ومما يجب التنبه له أن تقدم البشر في الاكتشافات والصناعات لا يوصلهم إلى ما هو مطلوبهم من السعادة المطلقة؛ لأن نيابة الماكينات عن مساعي العمال من الإنسان والحيوان تستلزم عطالتهم والاستغناء عنهم فتضرهم في حين أنها تنفعهم وتنجيهم من المشاق، ألا ترى أن الأزمة الاقتصادية عمت وتفاقمت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل أمة مجاعة جيوش العاطلين في العصر الأخير المتقدم على قبله في أنواع الصناعة و الاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة ووبالاً على أمن الدنيا، وهذا من حكمة الله التي تعلم الإنسان عجزه في قدرته وفقره في ثروته وجهله في علمه وخوفه في أمنه.

فتثبت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات العلمية الراقية التي تخرج عقول بعض الناس من رءوسهم وتسوق أصحابها إلى أضاليل الإلحاد تقوي إيمان أناس آخرين وتزيد هدى على هداهم ومن العجب أنه يكون المكتشفون في الأكثر من الغربيين ويكون الذين يضلون بجاههم هم سفهاء الشرق، وظني قوي بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين في

صناعتهم سيقدرون عظمة قدرة الله حق قدرها من يوم إلى يوم فيؤمنون به إن لم يؤمنوا قبل ذلك، فإن لم يؤمنوا بعده على فرض المحال وأصروا على جحودهم فغفلة الذين ملكوا أذهانًا تتقد ذكاءً وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف الحقائق عن أعظم حقيقة وأجلاها؛ أو بالأحرى أن يبقى طرف الحقيقة الآخر بالرغم من وضوحه مغطى من صاحب الحقيقة على الذين انكشف لهم أحد طرفيها؛ بحيث لا يتناسب هذا مع ذاك إلا على مصداق قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر آية: ٢١]، تدل على نقصان كمال البشر وكمال قدرة الخالق، فإني أفهم هكذا وأفكر كذلك وآخر يفكر بخلافه وما هو إلا تجلٍّ واحد من الفروق التي وضعها بيني وبينه من خلقني وخلقه.

لإمام الحرمين مذهب في أفعال العباد وعدنا في مقدمة الكتاب أن ننظر فيه ونقل قوله عنه المنقول في 'شفاء العليل' بنصه الطويل ولم نذكره عند ذكر المذاهب لاقتصارنا الكلام عنده على المذاهب المشهورة عند المتكلمين المعار لها من جمهورهم قسط كبير من الاهتمام؛ وللسبب نفسه لم نذكر مذهب الأستاذ أبي اسحاق الإسفرايني ومذهب إمام الحرمين على جلالته ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة كما اعترف به أصحابه[1]

ولولا أن الشيخ محمد عبده توكأ عليه في مذهبه، ولولا أن العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه: إنه أقرب إلى الحق مما ذهب إليه الأشعري وابن الباقلاني، ولولا أن بعض العلماء أولع به وحاول ترويجه في هذا العصر

---

(١) لا يقال: إن مذهب الإمام ليس بأضل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موقعه في صف المذاهب الأولى؛ لأنا نقول عيب مذهب الإمام – زيادة على المعابة التي في مذهب المعتزلة- أنه وافقهم بدعوى أنه خالفهم.

الذي راج فيه الميل إلى مذهب المعتزلة لاسيمًا ما يقرب منه في المعنى ويبعد عنه في اللفظ والاسم، لما ذكرته وما وضعته موضع النقد، على أن الموقفين الذين عقدناهما للنظر في الإرادة الجزئية لانتقاد مذهب الماتريدية اقتضيا الإسهاب في الكلام والخوض في مباحث شتى، وانتهينا الآن منهما فحان وقت الانتقال إلى الكلام في مذهب الإمام وإنجاز ما وعدنا من البحث فيه قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قد تقرر عند كل حاظ بعقله مترقٍ عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم إليها ومثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين النصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة إلى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به، ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث[1] والزواجر عن الفواحش الموبقات وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات، ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب، وقول الله لهم: لم تعديتم وعصيتم وأبيتم وقد أرخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت المحجة لئلا يكون للناس علي حجة؟ وأحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم و اقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله ففي المصير إليه[2] أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فإن

(١) الظاهر أن هنا سقطة كلمة مثل "على الطاعات".

(٢) هكذا ولعل فيه غلطًا مطبعيًا والظاهر إلى أنه

زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً وإذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العبد تحريمًا وفرضًا ذهب في الجواب طولاً وعرضًا وقال: لله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون {لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون} قيل له: ليس ما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل. نعم، يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق، وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به فلم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع، ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه؛ فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع ورد ما جاء به النبيون، فإذا لزم المصير بأن[1] القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين؛ إذ الواحد لا ينقسم، فإن وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى؛ فإن الفعل الواحد لا بعض له وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق؛ إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبًا بالشرائع وفيه إبطال دعوة المرسلين، وبين أن يثبت نفسه شريكًا لله في إيجاد الفعل الواحد، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد

(١) الظاهر إلى أن

من غير تحصيل معنى، وذلك أن قائلاً لو قال: العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له، قيل له: فما الكسب؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على القائل فلا يجد عنه مهربًا[(1)]

قال العلامة ابن القيم: ثم قال- يعني الإمام- فنقول قدرة العبد مخلوقة باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديرًا وخلقًا فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد وإنما هي صفته وهي ملك لله وخلق له فإذا كان موقع الفعل خلقًا لله، فالواقع به مضاف خلقًا إلى الله تعالى وتقديرًا وقد ملك الله تعالى العبد اختيارًا يصرف به القدرة فإذا أوقع بالقدرة شيئًا آل الواقع إلى حكم الله من حيث إنه وقع بفعل الله ولو اهتدت إلى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبدادًا بالاختراع وانفرادًا بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فإنا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله سبحانه قلنا: أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهيأ أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة وَخِبْرَة وإرادة وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها في العبد على ما علم وأراد؛ فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقًا من حيث إنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو

---

(١) والشيخ محمد عبده الذي أخذ قوة الحملة على مذهب الأشعري واتهامه بتهمة هدم الشريعة من كلام الإمام رأى طبعًا قوله هذا أيضًا؛ ولهذا أبى التصريح بأن الله خالق ما العبد مكتسب له، وكان تشبثه في رأيه بذيل الإمام يوجب عليه ألا يتعلل بالكسب فيطرح تعبيره من البين وينسب إلى العبد ما هو حقه عنده لكنه منعه عنه تستره كما ذكرنا.

القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هيأ أسباب وقوعه ومن هدي لهذا استمر له الحق المبين، فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي وفعله تقدير لله من أدلة خلق مقضي ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعيًا يستروح إليه الناظر في ذلك فنقول: العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزو إلى السيد من حيث أن سببه إذنه ولولا إذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب، فهذا والله الحق لا غطاء دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه، وأما الفرقة الضالة فإنهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب كاره له؛ فكان العبد على هذا الرأي مزاحمًا لربه في التدبير موقعًا ما أراد إيقاعه شاء الرب أو كره، فإن قيل: على ماذا تحملون آيات الطبع والختم والإضلال في القرآن وهي متضمنة اضطرار الرب سبحانه للأشقياء على ضلالتهم؟ قلنا: إذا أباح الله حل هذا الإشكال والجواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوي البصائر بعده غموض، فنقول: من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالإيمان مطالبين بالإسلام والتزام الأحكام مطالبة تكليف ودعاء مع وصفهم بالتمكن والاقتدار والإيثار كما سبق تقديره، ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرًا مدعوين، فالتكليف عنده إذًا بمثابة ما لو شد من الرجل يداه ورجلاه رباطًا وألقي في البحر ثم قيل له: لا تبتل، وهذا أمر لا يحمل شرائع الرسل عليه إلا عائب[1] بنفسه مجترئ على ربه، ولا فرق عند هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين في قوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [سورة البقرة آية: ٦٥] ،

(١) هكذا في "شفاء العليل" والظاهر عابث.

وقوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس آية: ٨٢]، وبين أمر التكليف؛ فإذا بطل ذلك فالوجه في الكلام على هذه الآي وقد غوى في حقائقها أكثر الفرق أن يقول[١]: إذا أراد الله بعبد خيرًا أكمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيض له ما يقربه إلى القربات فيوافيها ثم يعتادها ويمرن عليها، وإذا أراد الله بعبد شرًا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه في الغي وحبب إليه التشوف إلى الشهوات وعرضه للآفات، وكلما غلبت عليه دواعي النفس خنست دواعي الخير، ثم يستمر على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره؛ فذلكم الطبع والختم والأكنة وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول: لو فرضنا شابًا حديث العهد بحلمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الحطام وخص بمسحة من الجمال ولم يقم عليه قوام يزعه عن ورطات الردي ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمدًا بعيدًا، فما أقرب مَنْ هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار، وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبرًا على المعاصي والزلات ولا مصدودًا عن الطاعات، ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة إذا عصى، فَمَنْ هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه فإنه ليس ممنوعًا ولكن إن سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله إلا أن يتغمده الله

---

(١) الظاهر أن تقول.

برحمته وهو أرحم الراحمين، وهذا الذي ذكرته بيِّنٌ في معاني الآيات لا يتمارى فيه موفق، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ [سورة البقرة آية: ٧٤]، أراد أنهم استمروا على المخالفات وأصروا بانتهاك الحرمات فقست، قلوبهم وقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [سورة الكهف آية: ٢٨]، فقد جمعتُ بين تفويض الأمور كلها نفعها وضرها خيرها وشرها إلى الإله جلت قدرته وبين إثبات حقائق التكليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المعقول؛ ألست في هذا أهدى سبيلاً وأقوم قيلاً ممن يقدر الطبع منعًا والختم صدًّا ودفعًا ثم يبقي التكاليف بزعمه؟! وقد افترق الخلق في هذا المقام فرقًا؛ فذهب ذاهبون إلى أن المخذولين ممنوعون مدفوعون لا اقتدار لهم على إجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون، وهذا خطب جسيم وأمر عظيم وهو طعن في الشرائع وإبطال للدعوات، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [سورة الكهف آية: ٥٥]، وقال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [سورة ص آية: ٧٥]، نعوذ بالله من سوء النظر في مواقع الخطر، وذهب طوائف من الضلال إلى أن العبد يعصي والرب لما يأتي به كاره، فهذا خبط في الأحكام الإلهية ومزاحمة في الربوبية، ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم في أزليته لما فطرهم مع علمه بهم؛ كيف وقد أكمل قواهم وأمدهم بالعدد والعُدد والعتاد وسهل لهم طريق الحيد عن السداد؟! فإن قيل: فعل ذلك بهم ليطيعوه، قلنا: أنّى يستقيم ذلك وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أولياءه وأنبياءه ويشقون شقاوة لا يسعدون بها أبدًا؟! ولو علم سيد عن وحي أو إخبار نبي أنه لو أمد عبده بالمال لطغى وأبق وقطع الطريق فأمده بالمال زاعمًا أنه يريد منه ابتناء القناطر والمساجد، وهو مع ذلك يقول: أعلم أنه لا يفعل

ذلك قطعًا، فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحًا له باتفاق من أرباب الألباب؛ فقد زاغت الفئتان وضلت الفرقتان، واعترضت إحداهما على القواعد الشرعية وزاحمت الأخرى أحكام الربوبية، واقتصد الموفقون فقالوا: مراد الله من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون ولكنه لم يسلبهم قدرتهم ولم يمنعهم مراشدهم؛ فقرت الشريعة في نصابها وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها؛ فإن قيل: كيف يريد الحكيم السفه؟! فقد أوضحنا أن الأفعال متساوية في حق من لا ينتفع ولا يتضرر ولكن إذا أخبر أنه مكلف مطالب عباده مزيح عللهم فقوله الحق وكلامه الصدق، وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا إذا رأى جواريه وعبيده يمرج بعضهم في بعض وهو على محارمهم بمرأى منه ومسمع فلا يحسن تركهم على ما هم عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث لا يعلمون".

قال ابن القيم: "ثم قال- يعني الإمام-قد أطلقت أنفاسي ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب إليَّ من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها" انتهى ما نقله ابن القيم عن "النظامية" لإمام الحرمين.

فعلى قوله: إن فعل العبد واقع بقدرته قطعًا وقدرته منفردة بالتأثير فيه إلا أنه- أي فعل العبد- يضاف إلى الله تقديرًا وخلقًا من حيث كونه واقعًا بفعل الله؛ أعني: قدرة العبد لأنها خلق الله وملكه وصفة العبد؛ ففعل العبد يقع بقدرة العبد وقدرته فعل الله وخلقه؛ ففعل العبد يقع بفعل الله وخلقه فالله الذي هو خالق موقع فعل العبد- أعني قدرته- يعد خالق الفعل الواقع به.

وعبارة ابن القيم الذي مشى في كتابه على قول الإمام بحصول الفعل بقدرة العبد المنفردة به وإضافته إلى الله خلقًا وتقديرًا: "إن الله سبحانه خالق إرادة العبد وقدرته وجاعلهما سببًا لإحداثه الفعل؛ فالعبد محدث لفعله

بإرادته واختياره حقيقة وخالق السبب خالق للمسبب" رقم ١٧٦ قاله بلسان السني في الباب الذي عقده للمناظرة بين سني وقدري، وكل هؤلاء المتفقون الثلاثة من إمام الحرمين ومتابعه الأول- أعني ابن القيم- ومتابعه الثاني- أعني الشيخ محمد عبده- يحجمون عن التصريح والإيعاب بأن العبد خالق فعله مع القول به في المعنى ومع قول الإمام: "ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى"، ومع قول ابن القيم بلسان السني عند مناظرته الجبري:

"فقولكم لو كان فاعلاً لكان محدثًا له إن أردتم بكونه محدثًا صدور الفعل منه اتحد اللازم والملزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلاً لكان فاعلاً، وإن أردتم بكونه محدثًا كونه خالقًا سألناكم: ما تعنون بكونه خالقًا؟ هل تعنون به كونه فاعلاً أم تعنون به أمرًا آخر؟ فإن أردتم الأول كان اللازم فيه عين الملزوم، وإن أردتم أمرًا آخر غير كونه فاعلاً فبينوه، فإن قلتم: نعني به كونه موجدًا للفعل[1] من العدم إلى الوجود، قيل: هذا معنى كونه فاعلاً فما الدليل على إحالة هذا المعنى؟ فسموه ما شئتم: إحداثًا أو إيجادًا أو خلقًا؛ فليس الشأن في التسميات وليس الممتنع إلا أن يكون مستقلاً بالإيجاد وهذا غير لازم لكونه فاعلاً؛ فإنا قد بينا أن غاية قدرة العبد وإرادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب، وما توقف عليه الفعل من الأسباب التي لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذي[2] إليه بأضعاف مضاعفة والفعل لا يتم إلا بها" رقم ١٥١.

فكاد يصرح بكون العبد خالقًا ثم نكل عنه ولاذ بحماية أستار من اللفظ والمعنى ونراه في رقم ١٤٦ بالغ في النكول، وقال:

---

(١) لعل كلمة سقطت من هنا وهي مبرزًا وفي كلامه موضع آخر دلالة عليه.

(٢) لعل كلمة سقطت من هنا وهي يضاف.

"فالله إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعل فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى السبب؛ ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق؛ فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير، والتعبير عن هذا بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس؛ فإنه يوهم أنهما متكافئان؛ كما تقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين، وهذه الدار بين هذين الشريكين، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب والمسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة ولا نعطل قدرة الرب عن شمولها وكمالها وتناولها لكل ممكن".

قوله: "وقدرة الآخر" – يعني القدرة القديمة – مستقلة بالتأثير" إن أراد تأثيرها في القدرة الحادثة فالكلام في الفعل، وإن أراد تأثيرها في الفعل فهو خلاف مذهبه ومذهب إمامه؛ لأن الإمام قال: "والفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعًا" وقال ابن القيم نفسه: "فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة" وقد سبق كلاهما، وإحداث الفعل وإيقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركًا بين القدرة الحادثة والقدرة القديمة؛ إذ لا سبيل إلى المصير إلى وقوع الفعل الواحد وحدوثه بقادرين كما صرح به الإمام، ولا تلبيس في هذا الكلام ولا حاجة إلى كون القادرين متكافئين، فالفعل عندهم واقع بالقدرة الحادثة قطعًا وهي مؤثرة فيه بالاستقلال. نعم، إن القدرة القديمة تستقل بالتأثير في القدرة الحادثة والقدرة الحادثة تستقل بالتأثير في الفعل ولا تأثير للقدرة القديمة في الفعل فضلاً عن كونها مستقلة بالتأثير فيه، ومن العجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه، وانظر إلى ما قال في التفريق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهد من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [سورة يونس آية: ٢٢]، وقوله: ﴿وَلَوْلَآ

أن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء آية: ٧٤]، وقوله: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [سورة إبراهيم آية: ٢٧]، وقوله عن خليله: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [سورة إبراهيم آية: ٣٥][1] فالتسيير فعله والسير فعل العباد وهو أثر التسيير ،وكذلك الهدى والإضلال فعله والاهتداء والضلال أثر فعله وهما أفعالنا القائمة بنا.. وسأل الخليل أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام ليحصل منهم اجتنابها؛ فالاجتناب فعلهم والتجنيب فعله ولا سبيل إلى فعلهم إلا بعد فعله... والتثبيت فعله والثبات فعل رسوله؛ فهو سبحانه المثبت وعبده الثابت' رقم ٥٨- ٥٩.

وقال في رقم ٥٢: إن حزب الله ورسوله وأنصار سنته يثبتون القدر السابق وإن العباد يعملون على ما قدره الله وقضاه وفرغ منه وأنهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا تخصيص عندهم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه، والقدر عندهم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه؛ فلا يتحرك ذرة فما فوقه إلا بمشيئته وعلمه وقدرته فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله على الحقيقة إذا قال غيرها على المجاز إذا العالم علويه وسفليه وكل شيء يفعل فعلاً فإن فعله بقوة فيه على الفعل وهو في حول من ترك إلى فعل ومن فعل إلى ترك ومن فعل إلى فعل وذلك كله بالله تعالى لا بالعبد، ويؤمنون بأن من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلمًا والكافر كافرًا والمصلي مصليًا والمتحرك متحركًا، وهو الذي يسير عبده في

(١) ونظيره قوله ﷺ: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [سورة البقرة آية: ١٢٨]، فأخبر أنه سبحانه هو الذي يجعل المسلم مسلمًا لا كما قال القدري من أنه جاعل نفسه مسلمًا.

البر والبحر، وهو المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقيم والعبد القائم وهو الهادي و العبد المهتدي، ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازًا، وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكى عنهم البغوي وغيره؛ فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة، والذي قام بالرب ﷻ علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم.

فإذا كان فعل العبد كالسير والثبات أثر فعل الله كالتسيير والتثبيت زيادة على كون قدرته أثر قدرة الله فهذا مذهب الأشاعرة بعينه؛ لأن تسيير العبد عبارة عن إحداث فعل السير فيه من غير تأثير لقدرة العبد في فعله، وإلا كان هو نفسه مسيره ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد ولا سبيل إليه كما قال الإمام، وبالنظر إلى أقواله- أي ابن القيم- في محال أخر، فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته، فالحق أن أقواله متضاربة.

وفي قوله رقم ١٣٦: فإن قيل: هذا كله عدول عن المقصود، فَمَنْ أحدث معصية وأوجدها وأبرزها من العدم إلى الوجود؟ قيل: الفاعل لها هو الذي أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم إلى الوجود بأقدار الله له على ذلك وتمكينه منه من غير إلجاء ولا اضطرار منه إلى فعلها، فإن قيل: فمَنْ الذي خلقها إذن؟ قيل لكم: ومَنْ الذي فعلها؟ فإن قلتم: الرب سبحانه هو الفاعل للفسوق والعصيان أكذبكم العقل والفطرة وكتب الله المنزلة وإجماع رسله، وإن قلتم: العبد هو الذي فعلها بما خلق فيه من الإرادة والمشيئة، قيل: فالله خالق أفعال العباد كلها بهذا الاعتبار ألزم نفسه الاعتراف بكون العبد خالقًا نظرًا إلى المقدمات التي رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرع على تلك المقدمات التي ينتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل كون الله خالقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الإرادة والمشيئة، وسبب هذا التردد منه

والتجافي بين صدر كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته في حل مشكلة هذه المسألة من"استحالة إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال"، والسبب نفسه ساق الشيخ محمد عبده إلى مبادلة لفظ الخلق بالكسب وأنت تعلم أن المقصود من استحالة إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله المعترف بها ليس استحالة الإطلاق اللفظي لقول الإمام "ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى"، وقول ابن القيم نفسه: "فسموه ما شئتم: إحداثًا أو إيجادًا أو خلقًا فليس الشأن في التسميات" مع أن أولئك المتفقين الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد ونزعوه عن الله، وحسبك قول الإمام: في الإثبات للعبد والنزع عن الله: إن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعًا ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع الفعل بالقدرة الحادثة والقدرة القديمة؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين"، وقول ابن القيم في إثباته للعبد: "فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة" وابن القيم أثبت للعبد إحداث فعله وإيجاده وإبرازه من العدم إلى الوجود في عدة مواضع من كتابه وإن شئت وجدته في الأسطر التي نقلناها عنه، وهو الذي حكم باتحاد معنى الفاعل والخالق وأنت تجده أيضًا في كلماته المنقولة مع إحجامه عن إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده وإثباته معنى الخلق للعبد وإن كان ثالث الثلاثة هذا أشد تسترًا عن سلفيه واعتصامًا بلفظ الكسب لكنه يكفي بنا في شرح ما يرمي إليه تصريحه بمشايعة الإمام، وابن القيم أشجع الثلاثة مصارحة في تردده وتستره.

فثبت أنهم قائلون بأن العبد خالق فعله حقيقة بإثبات معنى الخلق وما يساوقه من الإحداث والإيجاد والإبراز من العدم إلى الوجود؛ كما قال ابن القيم: "فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره حقيقة"، ولا شك أنه إن كان

يستحيل إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف الأمة؛ فإنما يستحيل لكونه قولاً بأن العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم إلى الوجود إكبارًا للإيجاد والإبراز من العدم إلى الوجود عن مكان العبد؛ فإكبار الخلق في حق العبد ناشئ من إكبار الإيجاد والإبراز من العدم في حقه لا من إكبار لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعترافهم وأصله قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الأعراف آية: ٥٤]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦] ، وقول رسول الله ﷺ من حديث البخاري في كتاب خلق الأعمال«إِنَّ اللَّهَ يَصْنَعُ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنْعَتَهُ»[1]. نعم، أكبر سلف الأمة الذين ما وسع إمام الحرمين الخروج عما درجوا عليه، معنى الخلق ولفظه؛ لكبر معناه في حق العبد وإن كانت قدرته عليه بأقدار الله تعالى، وأكبر إمام الحرمين الخروج عما درجوا عليه فما وسعه التصريح بأن العبد خالق أفعاله بما أقدره الله عليها بل أضاف خلق فعل العبد إلى الله لكونه خالق قدرة العبد التي يقع بها الفعل وخص العبد بإيقاع الفعل مع أن إيقاع الفعل لا يفترق عن إيجاده وخلقه إلا بالاسم؛ فإضافة إيقاعه إليه إضافة خلقه إليه؛ فالعبد خالق فعله عنده بما لزم من كلامه، أما إضافته الفعل خلقًا إلى الله وإيقاعًا إلى العبد، فليست الإضافة الأولى على حقيقتها بعد أن كانت الثانية على حقيقتها، أما أولاً: فلأن إضافة الإيقاع إلى العبد لما كانت مستلزمه لإضافة الخلق إليه، فلا تمكن إضافة الخلق إلى الله إضافة حقيقية وقد شهد به قوله: "ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه

(١) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (حديث رقم ١٨) من حديث حذيفة.

بقادرين"، وأما ثانيًا: فلأن إضافة خلق فعل العبد إلى الله لكونه خالق فاعل ذلك الفعل وموقعه وهو العبد وخالق قدرته على إيقاعه إضافة الخلق بالواسطة والأوّل؛ أي خلق خالق الفعل وخلق ما يقع به لا خلق الفعل نفسه.

ويعضد ما قلنا قول الإمام: "قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقدور بالقدرة الحادثة يضاف إلى الله سبحانه خلقًا فإنه وقع بفعل الله أي بقدرة العبد التي هي فعل الله وخلقه وصفة العبد فإذا أوقع العبد بقدرته شيئًا آل الواقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله"، وهو قدرة العبد فأوضح طريق هذه الإضافة بأن الواقع بقدرة العبد واقع بفعل الله وخلقه وصفة العبد لكون تلك القدرة واقعة بخلق الله تعالى وكون الواقع بالواقع بالشيء واقعًا بذلك الشيء لكنه وقوع بالواسطة، وكشف عن هذا الطريق الو اسطي بقوله: "آل الواقع إلى حكم الله" فعبر بالأول، والرجوع يعني: أن خلق العبد فعله يرجع إلى خلق الله تعالى الخالق لقدرة العبد، وقول ابن القيم: "الفعل وقع بقدرة الرب خلقًا وتكوينًا وبقدرة العبد سببًا ومباشرة، والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره" رقم ١٤٦، أوضح في التفريق بين الخلق مباشرة والخلق بواسطة، فالذي خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد وإن استنكف عن إسناد الخلق إليه واكتفى بإسناد الفعل والمباشرة والذي خلق الفعل بالواسطة؛ أي بخلق ما يقع به الفعل وهو قدرة العبد هو الله بالرغم من أنه أسند الخلق إليه؛ فالعبد خالق فعله والرب خالق قدرة العبد التي هي سبب الفعل لا خالق الفعل، ويؤيده قوله: إن الله خالق إرادة العبد وقدرته وجاعلهما سببًا لإحداث الفعل؛ فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته وخالق السبب خالق للمسبب" رقم ١٧٦ ومعناه: أن خالق السبب يعد خالقًا للمسبب حكمًا.

وأنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذي درج على القول به سلف هذه الأمة واعترف الإمام بأهمية درجهم عليه ما هو عبارة عن كونه

خالقًا حكمًا وبالواسطة بخلق خالقها وسبب خلقها؛ أعني العبد وقدرته، بل الذي أراد سلف الأمة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك، وأكثر من ذلك، وكذا ما أراده الله ورسوله بقولهما: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦]، و:«إن اَللّه يَصنَعُ كُلَّ صَانعٍ وَصَنعَتَهُ»[1]، حيث عطف على ضمير المخاطبين ما يعملونه وعلى كل صانع صنعته، فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه، وكون الله الذي خلق العباد وأقدرهم على خلق أعمالهم وخلق الصانعين وأقدرهم على الصنعة هو مرجع خلقهم وصنعتهم، وكون قدرته مرجع قدرتهم معلوم من دون حاجة إلى البيان، لكن المراد من الآية والحديث والذي درج عليه سلف الأمة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصانعين كيلا يظن ظانٌ أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصانعين وقدرتهم فحسب، ولو فرض أن الله خلق مخلوقًا وفوض إليه خلق السموات والأرض وما بينهما وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدره لصحت إضافة خلقها إلى الله مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقًا من حيث إنه نتيجة ما انفرد بخلقه؛ وهو قدرة ذلك المخلوق الأول، ولكن هل تقنع عقيدة الإسلام بهذه الإضافة؛ أي: كون الله مرجع خلق الكائنات لا خالقها بالفعل؟ وكيف خفي على رجل علم عظيم كإمام الحرمين إدراك مثل هذا الأمر الجلي حتى افتتن برأيه الذي ابتدعه وزعمه أنه أهدى سبيل وأقوم قيل؟ ولعل الشيخ محمد عبده الذي استظهر بكلام الإمام ضد المذاهب المعروفة وأوهم أنه انتحل مذهبه لم يبح بما باح به الإمام في حل

---

(١) سبق تخريجه.

المعضلة من الصورة لكونه لم يجدها كافية وشافية؛ فخضع لغموض المسألة وكفَّ عن التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار وعده اشتغالاً بما لا تصل إليه العقول؛ فترك سر القدر في مكمنه في حين أن الإمام يعد نفسه مزيح الستار عنه ومبرزه للناس؛ وكأن مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الإمام ومذهب المعتزلة لا يقر على أساس واحد منهما مع كونهما غير متمايزين في أنفسهما.

فظهر أن فرق مذهب إمام الحرمين وأتباعه عن مذهب المعتزلة إنما هو في استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من إثبات معناه له وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه[1]، وأما إضافة فعل العبد إلى الله خلقًا من حيث إنه خالق قدرة العبد على الفعل؛ فليس فيها ما يزيد على مذهب المعتزلة؛ إذ لا شبهة في أنهم قائلون بكون قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما قال الإمام: "قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع" وقال في "شرح المقاصد": "لا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى" فلك أن تضم إلى هذا القول من طرف المعتزلة (وخالق المؤثر خالق للأثر) إن كانوا

(١) حتى إن الأوائل منهم كانوا يتحاشون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمحدث وغير ذلك؛ كما تحاشى الإمام وابن القيم، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق؛ كما في "شرح العقائد النسفية" للعلامة التفتازاني، وقد ظن بعض الناس أن ما لا يجوز نسبته إلى العبد مقصور على لفظ الخلق وليس بشيء؛ لأن العبرة بالمعنى كما اعترف به الإمام، والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذه المسألة ما هو عبارة عن الخلاف في إطلاق اللفظ وعدم إطلاقه الراجع إلى النزاع اللفظي، وإنما مرجعه الخلاف في قاعدة كلامية مهمة وهي استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة.

هم أنفسهم لم يضموا ذلك إلى هذا القول لكونهم في غنى عنه لظهوره، والذي عزا إليهم الإمام من القول باستبداد العباد بالاختراع وانفرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من أن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعًا ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى؛ فإن الفعل الواحد لا بعض له".

فتبين أن ما ذهب إليه لا يمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضلال والإضلال وإن ادعى تميزه عنهم و أبدى إعجابه وافتتانه بما اكتشفه من طريق حل هذه المعضلة؛ ولذا أنكره عليه عامة أصحابه ومنهم الإمام أبو القاسم الأنصاري شارح "الإرشاد"، وقالوا: هو أقرب من مذهب المعتزلة، ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم إلا إلى الاسم كما ذكره ابن القيم ولم يتلقه علماء أهل السنة الذين جاءوا بعد الإمام بالقبول ولم يجده المحققون جديرًا بالاختيار حتى أن هذا القول من الإمام وقع بينهم في طي النسيان فذكروه في كتب الكلام بعنوان (ويروى عن إمام الحرمين)[1] إلى أن جاء ابن القيم فبعثه من مرقده واختاره بالرغم مما حكاه من إنكار أصحاب الإمام هذا القول عليه، وقال: "إنه توسط حسن بين الفريقين وإنه أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري وابن الباقلاني"، وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الانجذاب بالاسم واللفظ كما عرفته، ولذا لم يتابعه في متابعة الإمام من جاء بعده أيضًا إلى أن جاء الشيخ المغفور له محمد عبده وحاول أن ينفخ الروح في قول الإمام مرة ثانية

---

(١) وهو مخالف لما نقل عنه المحقق الدواني من قوله في "الإرشاد": "اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وما لا يتعلق به".

واستخلف أثرًا من محاولته في عقول علماء مصر، ورحم الله الأوائل صانتهم يقظتهم وصار نوم الأواخر بعد اليقظة.

نعم، بين مذهب المعتزلة وبين ما ذهب إليه الإمام فرق من جهتين غير متعلقتين بنقطة الخلق؛ الأولى: أن الإمام يقول بتأثير القدرة الحادثة في الفعل لا بإيجاب لاعتبارها سببًا مؤثرًا فيه؛ ولذا ألحق علماء الكلام إمام الحرمين بالحكماء عند تعداد المذاهب في مسألة أفعال العباد فقالوا: المؤثر في فعل العبد إما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية، أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الأشعري، أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب المعتزلة، أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن إمام الحرمين[1] أو مجموع القدرتين على أن تؤثر قدرة العبد أيضًا في أصل الفعل وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، أو في وصفه بأن تجعله موصوفًا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر، والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بخيت القول بكون ترتب الفعل على تعلق إرادة العبد وقدرته به ترتبًا عقليًا- كما يأتي ذكره- على القول بكونه ترتبًا عاديًا كما هو المعروف عند علماء أهل السنة أتاه من مذهب إمام الحرمين الذي انحاز إليه الشيخ محمد عبده وروجه في مصر.

الثانية: أن الله يقدر الشر من أفعال عباده كالكفر والفسوق والعصيان ويريده ويحبه عند الإمام، وهذا الفرق عائد إلى مسألة استلزام الإرادة للمحبة أو عدم استلزامها لها؛ فأهل السنة ذهبوا إلى عدم الاستلزام وقالوا: إن الله يريد الخير والشر من أفعال عباده ولا يحب الشر، وذهب المعتزلة إلى

(١) وقد أثبت المحقق الدواني في "شرح العقائد العضدية" كون مذهب الحكماء كمذهب الأشعري في أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة.

الاستلزام؛ فقالوا: إن الله لا يريد الشر من العبد ولا يحبه، وذهب الإمام إلى الاستلزام أيضًا؛ فقال: إن الله يريده ويحبه ولكن تابعه في مسألة خلق الأعمال- أعنى ابن القيم- في مذهب الإمام هذا: "إنه في غاية البطلان وهو مخالف لصريح العقل والنقل" رقم ١٢٦، وفي الحق إنه أسخف من مذهب المعتزلة، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٠٥]، وقال: ﴿۞ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [سورة النساء آية: ١٤٨]، وقال: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ﴾ [سورة الزمر آية: ٧]، وقال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [سورة الإسراء آية: ٣٨].

وقد اضطرب كلام ابن القيم نفسه في هذه المسألة فقال في الرقم السابق: "ومن لم يفرق بين المشيئة والمحبة لزمه أحد أمرين باطلين لابد من التزامه إما القول بأن الله تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ما شاء ذلك وما قدره وما قضاه" فأبطل قول الإمام وقول المعتزلة معًا، ثم تراه في الرقم ١٦٣ ينزع إلى ما يقوله المعتزلة؛ فيقول بلسان السني: "انتفاء الإعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدورًا للعبد فإنه قد يكون قادرًا على الفعل لكن يتركه كسلاً وتهاونًا إيثارًا لفعل ضده فلا يصرف الله عنه ترك الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزًا عن الفعل؛ فإن الله سبحانه يعلم أنه قادر عليه ويعلم أنه لا يريده مع كونه قادرًا عليه فهو سبحانه مريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه إعانته وتوفيقه" فأثبت لله الإرادة لما لا يريده العبد ولا يقع منه وهي إرادة متخلفة عن المراد، ويقول بعده: "وسر المسألة الفرق بين تعلق الإرادة بفعل العبد وتعلقها بفعله سبحانه فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق لم يكشف له حجاب المسألة"، مع أن الفارقين بين إرادة الله تعالى المتعلقة بفعل نفسه وإرادته المتعلقة بفعل غيره هم المعتزلة؛ قالوا: إن الإرادة

الأولى توجب وقوع المراد دون الثانية، وقال أهل السنة بإيجاب الإرادتين وإمام الحرمين تابعهم في ذلك ولم يرض تخلف إرادة الله عن مراده ثم خالفهم باتباع المحبة والرضاء للإرادة، وابن القيم قال تارة ما مر آنفًا وتارة أبطل عدم التفريق بين الإرادة والمحبة نفيًا وإثباتًا؛ فردَّ كلاً من مذهبي الإمام والمعتزلة وأبطل عند ذلك القول بأن الله ما أراد الكفر والفسوق والعصيان من الكافر والفاسق والعاصي بالرغم من وقوعها، وأكثر في كتابه من الاعتراف والشهادة بأن ما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده، وكرره – وهو من العجب– في رقم ١٦٣، الذي أثبت فيه لله الإرادة المتخلفة عن المراد.

وقال في رقم ١٧٨ عن لسان السني: "لا تفتقر كل إرادة من العبد إلى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة لجعله مريدًا فإن الإرادة هي حركة النفس والله سبحانه شاء أن تكون متحركة، وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا؛ كما أنه سبحانه شاء أن يكون الحي متنفسًا ولا يفتقر كل نفس من أنفاسه إلى مشيئة خاصة".

وعندنا أن الأمر ليس كذلك وقانون (ما شاء الله كان ولم يشأ لم يكن) يمنع وقوع أي مشيئة من العبد لم يشأها الله بخصوصها وأي نفس من المتنفس لم يشأه الله بخصوصه، وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١: "والرب سبحانه هو الخالق للإرادة والمحبة والرضاء في قلب العبد"، ولا شك أن هذه الإرادة والمحبة والرضاء إرادة ومحبة ورضاء خاصة متعلقة بأمور خاصة وخلقها في قلب العبد يكون بمشيئة خاصة من الله، وقال في رقم ١٣١: "فربه تعالى هو الذي جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها"، ولا يخفى أن هذه المشيئة التي يستند إليها الفعل ويقترن بها هي المشيئة الجزئية الخاصة، و في رقم ١٠٤: "وقد أخبر سبحانه أن العباد

لا يشاءون إلا بعد مشيئته ولا يفعلون شيئًا إلاَّ بعد مشيئته، فقال ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] وهذه المشيئة المنفية عنهم مطلقة ثم المثبتة لهم منوطة بمشيئة الله تعالى هي مشيئتهم الفعلية وإرادتهم الجزئية المتعلقة بأفعالهم كما سبق تحقيقه.

ثم إن كلاً من الإمام وابن القيم كما لم يختلفا عن المعتزلة في خلق الأفعال مع إغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه، انظر إلى قول الإمام فيما نقلنا عنه: "إذا أراد الله بعبد خيرًا أكمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيض له ما يقربه إلى القربات ثم يعتادها ويمرن عليها، وإذا أراد الله بعبد شرًّا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه في الغي وحبب إليه التشوف إلى الشهوات وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خنست دواعي الخير ثم يستمر على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره، فذلكم الطبع والختم والأكنة، وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول: لو فرضنا شابًا حديث العهد بحلمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته، وقد استمكن من بلغة من الحطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى، ووافاه أخدان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمدًا بعيدًا، فما أقرب مَنْ هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار! وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبرًا على المعاصي والزلات ولا مصدودًا عن الطاعات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة إذا عصى، فمَنْ هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه

فإنه ليس ممنوعًا، ولكن إن سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلاَّ أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين".

فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة إليه ثم اعترف بمعناه كما أنكر نسبة اسم الخلق للعبد ونسب له معناه[1] يشهد به ما نقلناه من كلامه هنا وينادي به قوله منه "لكن إن سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل" أما قوله بعده: " إلاَّ أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين" فاضطراب في الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما اعترف به من صيرورته إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندم على وصفه لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع أن من تغمده الله برحمته لا يخرج عن الصائرين إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل، وإنما يدخل فيمن سبق لهم حسن القضاء وفصل حالهم في الشق الأول؛ أعني: الذين أراد الله بهم خيرًا، فإذا كان من سبق له من الله حسن القضاء صائر لا محالة إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل ومن سبق له سوء القضاء كذلك على ما أوضح حالهما وصورة صيرورتهما إلى حكمه وقضائه، أليس في هذا معنى الجبر وإن كان كِلاَ العبدين صائرين إلى مصيرهما بإرادتهما واختيارهما. والفرق كل الفرق بينهما سبق حسن القضاء لأحدهما وسوئه للآخر؛ أعني: إرادة الله بأحدهما خيرًا و بالآخر شرًّا، وما هما بمختارين في سابقتهما التي لا تختلف

(١) وهذا هو مقتضى ذات المسألة المعضلة فمن فر من الجبر ولم يقنع بما فر به الأشاعرة وقع في الاعتزال، وإن عاد إلى إيمانه بالقدر يقع في الجبر ولا أقل من وقوعه في الجبر المتوسط؛ فهي مزلقة زلت عليها أقدام الفحول قدمًا ولم يثبت عليها قائمًا إلا من هداه الله، ونفس هذا الكلام من الإمام الذي لا يستراب فيه كافٍ في الاقتناع بصحة ما قلنا، وإياك أن تقتحم تجربة القيام بالمزلقة بغير هذا السناد فتزل قدم بعد ثبوتها والمجرب لا يجرب.

عنها عاقبتهما، فإذا كان الإمام لا يعتبر انتهاء سلسلة الأخذ والرد في هذا المقام إلى أن الله تعالى يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون حلاً شافيًا[1] فما منتهى جوابه وآخر سناده إذا سئل عن سبب الفرق بين العبدين في سابقة القضاء والقدر؟ فإن قال: إن سبب الفرق في القضاء السابق هو الفرق بين اختياريهما اللاحقين المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعلوم كلاهما لله تعالى في الأزل، فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتدئ هكذا: "إذا أراد الله بعبد خيرًا أكمل عقله وأتم بصيرته ووفق له قرناء الخير... وإذا أراد بعبد شرًا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه في الغي وحبب إليه التشوف في الشهوات...." ومثله قول ابن القيم: "فإذا شاء الله سبحانه رحمة عبد جذب قوى إرادته وعزيمته إلى ما ينفعه وأوحى إلى ملائكته أن ثبتوا عبدي واصرفوا همته

(١) في حين أن أصحاب رسول الله ﷺ وفضلاء التابعين يرونه حلًا شافيًا وجوابًا حاسمًا؛ ففي صحيح مسلم عن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه؛ أشيء قضي عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى عليه قال: فقال: أفلا يكون ظلمًا؟! قال: ففزعت من ذلك فزعًا شديدًا؛ فقلت: كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون؛ قال: فقال: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك أن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ، فقالا: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ؟فقال : «بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ وتَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ ﷻ: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [سورة الشمس آية: ٧] "فلينظر القارئ إلى جواب أبي الأسود ولينظر إلى استدلال عمران بجوابه على كمال عقله.

وإرادته إلى مرضاتي وطاعاتي كما قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ۚ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٢]، وإذا أراد خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيته..." رقم ١٧٧، بل يلزم أن يبتدئ الكلام هكذا: "إذا أراد العبد بنفسه خيرًا أراد الله به خيرًا وأكمل عقله وأتم بصيرته... إلخ، وإذا أراد العبد بنفسه شرًّا أراد الله به ذلك وقدر له ما يبعده عن الخير... إلخ"، فهل كانت إرادة الله به خيرًا وإكمال عقله وإتمام بصيرته لأنه ستكون من العبد إرادة الخير واختياره، أم تكون إرادته الخير واختياره إياه لكون الله أراد به خيرًا وأكمل عقله وأتم بصيرته؟، وهل لا تكون إرادة الله به خيرًا وإكمال عقله وإتمام بصيرته وتوفيق قرناء الخير له بعد ما علم أنه يختار لنفسه الخير، كالمستغنى عنه. وتظهر السماجة في ترتيب المعنى أكثر من هذا في قول ابن القيم: "إذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى إرادته وعزيمته إلى ما ينفعه" عند تبديله بقولنا: إذا أراد العبد بنفسه ما ينفعه جذب الله قوى إرادته وعزيمته إلى ما ينفعه، وهذا تحصيل الحاصل بعينه.

وقوله في رقم ١٤٤: "وقلبه بيد خالقه وبين إصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء ويجعله مريدًا لما شاء وقوعه منه كارهًا لما لم يشأ وقوعه، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن" أيضًا أظهر في الدلالة على أن إرادة الله تعالى بعبد خيرًا أو شرًّا هو المبدأ المتقدم على إرادة العبد بنفسه خيرًا أو شرًّا؛ فإرادته صائرة إلى إرادة الله لا العكس وإلا لما كان لقوله: "وقلبه بيده وبين إصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدًا لما شاء وقوعه منه... إلخ" حاصل أو لزم أن يكون مراده به: يقلبه كيف يشاء العبد ويجعل العبد مريدًا لما شاء العبد وقوعه كارهًا لما لم يشأ هو وقوعه، وهو تحصيل الحاصل بعينه أيضًا مع منافاته لقوله بعده: "فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن" إلاَّ أن يكون معنى تلك الجملة أيضًا: فما شاء العبد كان وما لم يشأ لم يكن، وبهذا البيان يسقط

احتمال أن يقال : مراد الإمام بحكم الله الجزم وقضائه الفصل في قوله: لكن من سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل ما في علم الله من مصير العبد غير مؤثر فيه بناء على أن العلم لا يؤثر في معلومه بل تابعًا في علم الله الأزلي لمصيره باختياره فيما لا يزال بناء على أن العلم تابع للمعلوم لا العكس؛ لأن هذا ينافي سياق قول الإمام وسباقه كل المنافاة حتى لا يبقى معنى لوصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لكون العبد صائرًا إليه بل يلزم أن يكون الأليق بصفة الجزم والفصل إرادة العبد واختياره وأن يكون حكم الله وقضاؤه صائرين إلى إرادة العبد الجزم واختياره الفصل، ولا يخفى أنه مكابرة وقلب معنى الكلام ظهرًا لبطن[1].

(١) ولا يقال: إن قول الإمام أو ابن القيم المصدر بجملتي: "إذا أراد الله بعبده خيرًا.... وإذا أراد الله بعبده شرًا.. إلخ" والذي انتهى بهما إلى الاعتراف بالجبر بالرغم من كونهما من الفارين منه، فذاك القول ما هو بنص شرعي يضطرنا إلى تصديقه ولا يترتب عليه الحكم إلّا من طريق الجدل والإلزام على قائليه؛ لأنا نقول ذلك قول لا ينكره أحد من المسلمين وقد أنطقهما به تأدبهما بالأدب الإسلامي الذي لا علاقة له بهذا الصدد وله أصل عريق في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [سورة الإسراء آية: ١٦] وقوله ﷺ بإسناد جيد عن أم سلمه: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَاعِظًا مِنْ نَفْسِهِ يَأْمُرُهُ وَيَنْهَاهُ» وقوله بإسناد صحيح عن عمرو بن الحمق: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدِهِ خَيْرًا اسْتَعْمَلَهُ قيل: وما استعمله؟ قال: يَفْتَحُ لَهُ عَمَلًا صَالِحًا بَيْنَ يَدَيْ مَوْتِهِ حَتَّى يَرْضَى عَنْهُ مَنْ حَوْلَهُ» وقوله بإسناد رجاله موثوقون عن ابن مسعود: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ وَأَلْهَمَهُ رُشْدَهُ» وقوله بإسناد جيد عن مهران مولى النبي ﷺ: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ خَيْرًا وَلَّى عَلَيْهِمْ حُلَمَاءَهُمْ وَقَضَى بَيْنَهُمْ عُلَمَاءَهُمْ وَجَعَلَ الْمَالَ فِي سُمَحَائِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ بِقَوْمٍ شَرًّا وَلَّى عَلَيْهِمْ سُفَهَاءَهُمْ وَقَضَى بَيْنَهُمْ جُهَّالَهُمْ وَجَعَلَ الْمَالَ فِي بُخَلَائِهِمْ» وقوله بإسناد صحيح عن جابر: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِأَهْلِ بَيْتٍ خَيْرًا دَخَلَ عَلَيْهِمُ الرِّفْقُ» وقوله بإسناد جيد عنه: «إِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ شَرًّا خَضَّرَ – أي حبب – لَهُ فِي اللَّبَنِ والطِّينِ حَتَّى يَبْنِيَ» =

ثم ماذا عسى أن يكون قول الإمام وقول ابن القيم الذي هو فارس ميدان التعليل في سبب كون الله أراد بمن شاء من عباده خيرًا فهيأ أسبابه له وبمن شاء منهم شرًا فهيأ أسبابه له؟ فإن كان كما قاله ابن القيم في رقم ١٠٤: إن القدرة نوعان: قدرة مصححة وهي قدرة الأسباب والشروط وسلامة الآلة وهي مناط التكليف وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له، وقدرة مقارنة للفعل مستلزمه له لا يتخلف الفعل عنها وهذه ليست شرطًا في التكليف؛ فإيمان من لم يشأ الله إيمانه وطاعة من لم يشأ الله طاعته مقدور بالاعتبار الأول وغير مقدور بالاعتبار الثاني، فإن قيل: هل خلق لمن علم أنه لايؤمن قدرة على الإيمان أم لم يخلق له قدرة؟ قيل: خلق له قدرة مصححة متقدمة على الفعل هي مناط الأمر والنهي ولم يخلق له قدرة موجبة للفعل مستلزمه له لا يتخلف عنها فهذه فضله يؤتيه من يشاء وتلك عدله التي تقوم بها حجته على عبده".

فلا مخلص من الجبر، وهل لمن لم يؤت من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء أن يؤمن؟ وقوله بعده: "فإن قيل: فهل يمكنه الفعل ولم يخلق له هذه القدرة –الثانية المستلزمة– قيل: هذا هو السؤال السابق بعينه وقد عرفت جوابه فرار عن الجواب كما مر في رقم ١٦٢-١٦٣ حيث قال بعد كلام تقدم في المناظرة بين قدري وسني: "قال القدري: أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بمشيئة الرب سبحانه وإحداثه على وجه الجزاء لا على سبيل الابتداء ؛ وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما شاء ويثيب فكما يعاقبه بخلق الجزاء الذي يسوءه وخلق الثواب الذي يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق

=

وقوله بإسناد حسن عن عائشة: « إِذَا أَرَادَ اللهُ بِالأَمِيرِ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ صِدْقٍ إِنْ نَسِيَ ذَكَّرَهُ وَإِنْ ذَكَرَ أَعَانَهُ وإِذَا أَرَادَ غَيْرَ ذَلِكَ جَعَلَ لَهُ وَزِيرَ سُوءٍ إِنْ نَسِيَ لَمْ يُذَكِّرْهُ وَإِنْ ذَكَرَ لَمْ يُعِنْهُ».

الطاعة فإن هذا يكون عدلاً منه؛ وأما أن يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فمعاذ الله من ذلك قال السني: هذا توسط حسن جدًا لا يأباه العقل والشرع ولكن من ابتدأ الأول؟... قال القدري: فما تقول أنت أيها السني في الفعل الأول إذا لم يكن جزاء؟ فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل وتنزه الرب سبحانه عن الظلم ؟قال السني: لا يلزمني في هذا المقام بيان ذلك فإني لم أنتصب له إنما انتصبت لإبطال احتجاجك بالآية لمذهبك الباطل" يريد قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [سورة النساء آية: ٧٩] ولم يجب باختصار أن البادئ هو العبد لعلمه بأنه يأباه قوله: "إذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى إرادته وعزيمته إلى ما ينفعه .... إلخ" ثم عاد إلى الجواب فقال: "ولله في ذلك حكم وغايات محمودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الأذكياء" وهذا التجاء إلى أساس أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون، ثم عاد فقال: "فالله سبحانه يضع فضله وتوفيقه وإمداده في المحل الذي يصلح له، وما لا يصلح له من المَحَالِّ يدعه غفلاً فارغًا من الهدى والتوفيق" فوضع موضع أن يقول: والله سبحانه يضع فضله وتوفيقه وإمداده في المحل الذي يشاء قوله : "يضعه في المحل الذي يصلح له" ليوافق على أساس التعليل كأن للمحل صلاحية ذاتية واستعدادًا ذاتيًا غير مجعول كما قال به الشيخ محي الدين بن عربي : "إن الماهية غير مجعولة والخير والشر من حسن الاستعداد النفسي الأمري وسوئه" و أبطلناه فيما سيأتي.

هذا، وأصح قول قاله ابن القيم قوله في رقم ١٤٤: "ومعاذ الله والله أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون في عبد شيء غير مخلوق له ولا هو داخل تحت قدرته ومشيئته فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره إلى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدًا لما شاء وقوعه منه كارهًا لما لم يشأ وقوعه؛ فما شاء كان

وما لم يشأ لم يكن ونعم والله سلسلة المرجحات تنتهي إلى أمر الله الكوني ومشيئته النافذة التي لا سبيل لمخلوق إلى الخروج عنها[1] وقوله هذا يهدم كثيرًا من سابق أقواله ولاحقها، ومن جملة ما هدم به من أقواله قوله الذي نقلناه عنه: إنه لا تفتقر كل إرادة من العبد إلى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريدًا إذ لا شبهة في أن جعل الله عبده مريدًا لما شاء وقوعه منه يدل على أن إرادته الجزئية المتعلقة بالواقعات تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفي فيها مشيئة الله العامة لكون العبد مريدًا مطلقًا لأن هذه الإرادة من العبد صالحة لأن تتعلق بالواقع وضده فلا يحصل المعنى الذي أراده ابن القيم بأن يقول: "وقلبه بين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدًا- أي متصفًا بصفة الإرادة مطلقًا- ليقع ما شاء وقوعه منه" بل لا معنى له!

وأما قول الإمام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكاليف الإلهية التي نطق بها كتب الله المنزلة على رسله لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الأشاعرة للزوم كونها تكليفًا بما ليس في وسع المكلفين فجوابه أولاً:

---

(١) ومثله قوله في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥]

"فإن قلت: فما الأسباب التي تشرح الصدور والتي تضيقها؟ فقلت: السبب الذي يشرح الصدر النور الذي يقذفه الله فيه فإذا دخله ذلك النور اتسع بحسب قوة النور وضعفه وإذا فقد ذلك النور أظلم وتضايق. فإن قلت: فهل يمكن اكتساب هذا النور أم هو وهبي ؟قلت: هو وهبي وكسبي؛ واكتسابه أيضًا مجرد موهبة من الله تعالى؛ فالأمر كله لله والحمد كله له والخير كله بيديه وليس مع العبد من نفسه شيء ألبتة بل الله واهب الأسباب ومسبباتها وجاعلها أسبابًا ومانحها من يشاء ومانعها من يشاء إذا أراد بعبده خيرًا وفقه لاستفراغ وسعه وبذل جهده في الرغبة والرهبة فإنهما مادتا التوفيق فبقدر قيام الرغبة والرهبة في القلب يحصل التوفيق".

أن الجبر يلزم مذهب الإمام ومن تبعه أيضًا كما عرفته بشهادة شاهد من كلماتهم فما هو جوابهم فهو جوابنا، وثانيًا: أنا لا نسلم كون تكاليف الله مع كون أزمة المكلفين بيده ومشيئاتهم منوطة بمشيئته تكليفًا بالمحال وما لا يطاق مهما اشتد وثاقهم؛ لأن امتثالهم التكاليف إنما يقع عندنا وعند الإمام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الأزمة، وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائمًا وعدم إمكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفًا بما لا يطاق؛ لكون العبد يمكنه الإتيان به لو أراده لكنه لا يريده بدون الإعانة والتوفيق من الله تعالى، ومن يكون الفعل ممكنًا له و هو لا يريده ويفتقر في إرادته إلى الإعانة لا يعد ممنوعًا منه ولا التكليف به، تكليفًا بما لا يطيقه؛ لأنه مختار في فعله قادر عليه وممكن منه عند إرادته وهذا كافٍ في صحة التكليف به ولا حاجة في صحته إلى كون الفعل أثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الإمام وأتباعه مع كون هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه، وقول الإمام : "ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرع والتكذيب بما جاء به المرسلون" ليس بشيء لصحة التكليف بالفعل مع كونه أثر قدرة الله وخلقه المترتب على إرادة العبد للفعل ترتبًا جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد في الفعل سوى اقترانها به، أما أن العبد لا يريد امتثال طلبات الشرع بلا إعانة وتوفيق من الله تعالى مع كونه صاحب إرادة ومع تمكنه من فعلها وامتثالها لو أراده، و أما أنه لا يمكنه الفعل والامتثال لعدم الإرادة ولا تمكن الإرادة لعدم الإعانة فمنشؤه افتقار العبد في كل أمره إلى الله قطعًا الذي لا يضرنا الاعتراف به ولا يمكن معارضينا إنكاره لإنبائه عن عدم القطع بتأثير إعانة الله وتوفيقه وهدايته إثباتًا ونفيًا فكأن في الإمكان ألا يسعد الموفق عندهم ولا يشقى المخذول وهو خلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم في تصوير حالي الفريقين بقولهم : "إذا أراد الله بعبد خيرًا... وإذا أراد الله بعبد

شرًا...". وليس لهم أن ينسوا في طريق التخلص عن الجبر أمورًا نطق بها القرآن ونطقوا هم أنفسهم فلو قلنا باستغناء العبد عن مدد الله ومعونته لخالفنا ما جاء في شرائعه التي نحذر إبطالها من أن الإنسان لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله وما جاء فيها من تعليم العباد بطلب الهداية منه لما أن من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلا هادي له من بعده.

وجملة القول: أن قياسهم المكلف بالتكاليف الشرعية في مذهب الأشاعرة بالموثق الملقى في اليم مع النهي عن الابتلال غير صحيح من جهتين لأن ذلك الموثق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو أراده ولا يقدر ملقيه أيضًا في هذه الحالة – وهو ناهيه عن الابتلال- على وقايته لو أراد ذلك فهذا تكليف بما لا يطاق بتمام معنى التعبير بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية ؛ لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى أراده والذي يأمره وينهاه أقدر على توفيقه لامتثال الأمر والنهي لكون وثاقه بيده فلو كان آمره وناهيه غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى أن آمره وناهيه ممن ليس وثاقه بأيديهم فوثاقهم أيضًا بيد من بيده وثاقه، أما كون إرادة المكلف بيد الله يتصرف فيها كيف يشاء لا كتصرف المكرِه الذي يفسد إرادة المكرَه بل لكون قلبه بين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء، فهو لا يخرج المكلف عن كونه مختارًا في الفعل بالاختيار الصحيح، فالفعل الذي يفعله ليس إلا ما يريد هو نفسه أن يفعله غير أن كونه مريدًا له بالنظر إلى باطن الأمر مبني على كون الله يريد منه أن يريده ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته إذ لو أمكنه لأمكن بإرادة منه غير داخلة في ملك الله؛ وأنَّى له ذلك؟ فعدم الإمكان هذا ينشأ من سعة ملك الله وإحاطته ولا يعد ذنبًا على مذهب الأشعري يؤاخذ به وأنه سر القدر الذي من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر مهما كان منقبًا في البحث بقية منه غير منكشفة.

وهذا التحقيق الذي اهتديت إليه بتوفيق من الله والذي تنهدم به دعوى هدم الشريعة وإبطال التكاليف المأخوذ به مذهب الجبر المتوسط وتنحل مشكلة التكليف بما لا يطاق أن أقل بشانه كما قال الإمام : "قد أطلقت أنفاسي ولكنه لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب إلي من ملك الدنيا بحذافيرها أطول أمدها" أو ما يقرب منه فليس ببعيد من القارئ المنصف الموفق أن يقدر قدره ويستفيد منه غير مستخف له ولا ينصرف عنه لسهولة مأخذه وعدم خطورة آخذه ، وقال ابن القيم في مقدمة" شفاء العليل" عن الفوائد التي ضمنها كتابه: "لعلك لا تظفر بها في كتاب ولعل أكثر من تعظمه ماتوا بحسرتها ولم يصلوا إلى معرفتها والله يقسم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم الحكيم".

ولا يبقى بعد هذا إلا إلزامنا بورود الاعتراض على الله سبحانه لكونه يعين من يشاء ويهديه إلى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط السوي ويَعِدُ الأول حسن الثواب ويوعد الثاني بسوء العقاب لكننا لا نخاف ورود الاعتراض على الله تعالى إن لم يخف المعترضون على أنفسهم أنهم لن يضروا الله شيئًا، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لايعلمون ، ألم يعلموا أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويرحم من يشاء له الحكم وإليه ترجعون ، لايسأل عما يفعل وهم يسألون.

وطريقنا كما ترى في حل معضلة أفعال العباد تستند في أخرى منزلته إلى هذه النقطة ولا ندعي تمام حلها كغيرنا مع كون طريقنا أقرب إلى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة عليهم ولا عيب لها غير احتوائها الخضوع لقانون (لا يسأل عما يفعل) ومن ادعى الاستغناء من الخضوع لها فجدير بأن نعد دعواه من أغلاطه بل من هدم الشريعة الذي يتجنبه ويرمي به غيره.

تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الإنسان

راجت في بلاد الإسلام منذ آونة دعوى أن عقيدة القضاء والقدر بمعنى رد كل شيء إلى مشيئة الله تسوق الناس إلى العطالة والبطالة وتعوقهم عن المساعي، وأن المسلمين تأخروا في صفوف الأمم بهذا السبب العائق، ومع كون محدثي هذه الفكرة هم الملاحدة الساعين في تنفير المسلمين عن دينهم بتفنيدهم في عقائدهم واحدة بعد واحدة الداعين خدمة الإسلام بهذه الطريق، فقد وقع أن كثيرًا من الناس حتى البعض من علماء الدين كتبوا تحت تأثير هذه الدعايات إن لم يكن في تخطئة عقائد المسلمين في مثل التوكل والقضاء والقدر ففي تخطئتهم في فهم معانيها؛ فالتزموا الإصلاح والتعديل في تفسيرها وكثيرًا ما وقعوا أنفسهم في الخطأ حتى إن فضيلة الشيخ بخيت القائل في محاضرته المار ذكرها: "إني في هذه الليلة أريد أن أتحدث معكم في القضاء والقدر وذلك لأن معناهما الحقيقي التبس على كثير من الناس والتبس عليهم مراد الشارع منهما حتى إنهم توهموا لكثرة استعمال هذين اللفظين أن فيهما معنى الإكراه والإجبار وليس كما توهموه".

والقائل فيما يقرب من ختامها: "وقس على هذا الحديث أمثاله من الأحاديث والآيات ولا تغتر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجبلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح" يفهم أنه وقع فيما وقع من الأخطاء والتكلفات- التي نقلناها في هذا الكتاب وانتقدناها عليه- عند تهريب عقيدة القضاء والقدر الإسلامية من هجمات المجددين المتفرنجين بالرغم من كون التجارب أرتنا أن ملايتهم في النقاش والميلَ إلى نواحي التنزيل والتعديل من تلك العقائد الدينية دون أن تستقبل تلك الهجمات من جباهها والسعي للتبرؤ من تهمة التعصب الذي تعودوا أن يلصقوا وصمتها بعلماء الدين، ضعف يعدي الإسلام ويرديه، فالمبتلى بهذا الضعف كثير في علماء مصر غير المتبهين لمكائد الملاحدة العصريين.

ومن ذا يسلم بكون الاعتقاد بالقضاء والقدر يسوق معتقديه إلى العطالة حتى يحتاج إلى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ في فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين، فتلك العقيدة بتمام معناها الذي لم يعتره تأويل ولا تبديل رد كل شيء إلى الله والإذعان بأن الأمر كله بيده، لكن هذا الرد وهذا الإذعان لا يتضمن قعود الإنسان واضعًا إحدى يديه على الأخرى كالمكتوف ، وإنما مضمونه أن يعتقد مع عدم التقصير في المساعي التي هي في وسعه أن مساعيه أيضًا من الله أي أن كلامنا في ناحية المسألة العلمية كما أن فضيلة الشيخ بخيت درس المسألة في محاضرته من ناحيتها تلك.

وإذا بحثنا في الناحية العملية فالمسلمون الأقدمون .الأقوياء في دينهم والذين تأثير الأفكار الدينية في قلوبهم أكثر ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الأمم ؛ فهل هم اكتسبوا قوتهم في الحياة من إيثار مذهب الاعتزال على مذهب الأشاعرة؟ أريد أن أقول: لا يستطيع أحد أن يدعي أنهم كانوا لا يؤمنون بالقضاء والقدر، أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمرهم إلى القدر ولا يردون كل شيء إلى الله كما ادعي بل يأملون كل شيء من العباد ويتزلفون إليهم ويتملقون لمن رأوا الأمور بيده لا يخافون الله ويخافون كل شيء وأنهم لا يألون جهدًا في الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن والراحة لهم ولو كان في ظل من الذل باسم العمل بالأحوط.

يَرَى الْجُبَنَاءُ أَنَّ الْجُبْنَ حَزْمٌ و تِلْكَ خَدِيعَةُ الطَّبْعِ اللَّئِيمِ

فيظهر أن لا إيمان لهم بالقدر أو أن إيمانهم به ضعيف كل الضعف لكن علماء الدين الذين أضلهم الصواب صياح اللادينيين بالدعاية ضد عقائد الإسلام تراهم يعاكسون الحقيقة في تشخيص المرض ويميلون من غير ما حاجة إلى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بخيت وقبله أكثر منه المرحوم الشيخ محمد عبده.

فمسلمو زماننا إن قالوا بأفواههم أنهم يؤمنون بالقدر فإنما يقولونه سترًا للنقص الواقع في إيمانهم به، ويظن الغافل أن إيمانهم به سبب انحطاطهم، ولو صح إيمانهم به وتم لكانوا شجعانًا لا يلوون عن التضحية بالأموال والأنفس ويستحقرونها في سبيل الغايات السامية، فالأجدر بعلماء الدين أن يجتهدوا في إحياء عقيدة القضاء والقدر وتجديدها عند المسلمين بدلاً من إضعافها بالتأويل والتعديل في تفسيرها انخداعًا بتسويلات اللادينيين وإنا نبهنا فيما سبق وبالغنا في التنبيه على أن مسألة الإيمان بالقدر بصفة كونها مسألة علم وعقيدة لا ترفع المسئولية والمكلفين عن العباد في دنياهم وآخرتهم، ففي حين أنه يلزم عدم الإخلال بنفس تلك النظرية العلمية لأجل الوظائف والمساعي المنبعثة عن المسئولية والمكلفية يلزم عدم الإخلال بالوظائف بناء على تلك النظرية. ثم ماذا يكون مقدار علاقة مسلمي زماننا بمسائل العلم؟ لاسيما علم الدين حتى يكونوا قد تركوا بسببها أعمالاً تحلو لهم أو لا تحلو لهم، فهل لا يفكر الغافلون المنخدعون بتسويلات الملاحدة الذين يريدون أن يزيدوا في تخريب عقائد المسلمين فترموا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين في أن مسلمي زماننا بعيدون عن العلم بأدق مسألة علمية كمسألة القضاء والقدر وعن العمل بموجب ذلك العلم؟ وإن هان لهم أن يسيئوا الظن بعقيدتهم الدينية فيسلوا عنها بدلاً من أن يبحثوا عن نظر العلم البعيد فيها كما هان للعلماء أن يرجعوا القهقرى أمام حملات اللادينيين بدلاً من أن يستقبلوا دعاياتهم ويردوها على وجوههم بقوة العلم(١).

---

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر والقائلون باحتياجها إلى التصحيح بأنه كثيرًا ما يسمع من بعض العوام عندما اقترفوا المعاصي وليموا عليها جوابهم بأنها مقدرة لهم فيجترئون على المعاصي والآثام ويحتجون بالقدر، وعندنا أن هذه الحالة لا يدل على أنهم آمنوا بالقدر فأضلهم إيمانهم عن =

فالمسلمون بما اعتراهم وامتدت سرايته إلى علمائهم من ضعف قلب وأراهم أنفسهم محتاجين إلى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملاحدة الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم إلى الحصول على مرضاة الله إن رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية موهمين بحالهم هذا تصديق ما يدعى من أن دينهم مانع عن الرقي ما ربحوا غير أن يكونوا ملعبة لأعداء الإسلام. فالإسلام لا حاجة له إلى أي إصلاح ومن أرادوا إصلاحه فإنما يحاولون إفساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور (١٠) .نعم، إن المسلمين أنفسهم في حاجة إلى الإصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين فيجب على طبيبهم الذي يتعهد مداواتهم ألا يسلك عكس طريقها كاختراش دينهم والزيادة في إضعافه بل يسعى لإحياء

=

سواء السبيل بل نريهم شهودًا لنا في نقض دعاوى القائلين بأن عقيدة القدر تحمل معتقديها على الكسل وترك العمل؛ أي: العمل الصالح المفيد في الدنيا والآخرة، فإذا كانت هذه العقيدة تبعث الإنسان على البطالة وترك العمل انتظارًا للقدر فلم لا تبعثهم على ترك المعاصي التي هي أفعال وأعمال أيضًا ؟فهل هذه العقيدة عقار ذو أثرين متضادين يؤثر بالتنشيط فيمن يشاء وبالتعطيل فيمن يشاء ؟افهذا دليل على أن كِلا الضربين من الناس المعتذرين بالقدر في تكاسلهم ونشاطهم كاذبون في ذاك الاعتذار والاحتجاج وأنهم يختارون ما يحلو لهم ويوافق أهواءهم فحق عليهم أن يقال لهم: "تهيئوا لما وعدتم به في الدنيا من الخسران وفي الآخرة من عذاب النيران فإنهما مقدران أيضًا.

(١) وقد كانت مسألة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش في الإسلام من قبل حتى تولدت منه المذاهب المختلفة لكن أصحابها لم يدرسوها ولم يتنازعوا فيها تحت تهمة أنها تمانع سعي البشر وتؤخر معتقديها في صفوف الأمم بل تحروا الحقيقة في عقائدهم الدينية وابتغوا مرضاة الله تعالى؛ فمن تفكر في سعة قدرته وعظمتها قال بالجبر، ومن رأى تنزيه الله عن الظلم والقبائح قال بالتفويض، ومن عمد إلى الوسط قال: لا جبر ولا تفويض.

عزة النفس الإسلامية في قلوبهم، فينبغي للمسلم أن يرى ملته فوق كل ملة ويتشدد في اجتناب تقاليد تعد علامة أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه بغير المسلمين، وما فهم -ولا يزال- كثير من علماء الإسلام وعقلائه أن لبس من سماهم آباؤهم بأسماء المسلمين برنيطة الإفرنج في بلاد الإسلام وإراءة الناس أشخاصهم في زى الأجانب وإظهارها بمظاهرهم وما إلى ذلك مما يتضمن إكبارهم واستصغار الإسلام ضربة مهينة أيما إهانة على عزة النفس الإسلامية واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين: لا يلزم شيء من تبديل الأزياء، وغاية إنكارهم عليه أن عدوه احتقارًا للقومية ولم يتدبروا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها ويجتنبون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لدينهم عندهم ولا أهمية؛ فلذلك لا يتنبهون على استهانة تلصق بكرامته ولا يعتبرونها استهانة، والحال أن الإسلام القديم كان يدرك بما فيه من عزة النفس ولا يخفى عليه أن التشبه بالكفار كفر.

وبالنظر إلى أن النظر في الفرق بين تاريخ الإسلام القديم المعظم وبين تاريخ الإسلام المعدل الذي يحتوي العلماء المائلين إلى أهل التجديد الحديث من حيث يشعرون أو لا يشعرون كافٍ في فهم سقم خطتهم في دفع المسئولية عنهم بالافتراء على ما لدينا من كنوز القوة المعنوية مثل: التوكل على الله والإيمان بالقدر، فإن أقمت الحجة عليهم بتأخر المسلمين في الزمن الحاضر بالرغم من تقدمهم في أزمنة الإيمان بالقدر الإيمان الخالص الذي لم يوهنه تعديل المتأولين، كانت حجتي أقوم من حجتهم، ومع هذا فكل منهما لما كان من قبيل إثبات الشيء بالدوران الذي لا يتم عند أهل العلم ما اجتزأت بمعارضتهم بمثل حجتهم وأوردت عليهم الدليل التحليلي الآتي:

هل الإيمان بالقدر يسوق الإنسان إلى ترك المساعي أو يكون سائقًا إلى السعي للدنيا والآخرة؟ فلننعم النظر فيه:

إن من يؤمن بالقدر ويرد كل شيء إلى تقدير الله لما كان يعتقد أن اجتهاده في سعادة دنياه وأخراه أو توانيه في طريق سعادتهما مقدران أيضًا ينظر في أمره فإن رأى سعيه للخير يستبشر منه كونه من عباد الله الذين خلقهم ليكونوا سعداء وييسره للسعي في سبيله فيزيد سعيًا على سعيه، وإن رأى خلافه واستشعر شقاءه في الدنيا والآخرة فهل يقعد مطمئنًا ومستريحًا أم يجزع من احتمال كونه في زمرة من كتب لهم الشقاء في الدنيا والآخرة؟ وينساق في خلال الجزع إلى طريق السعادة فما دام أن المساعي ليست إلاَّ وسائط تحقيق القدر كما دل عليه الحديث الذي ذكرناه فيما سبق نقلاً عن مسند أحمد بن حنبل ويؤيده قوله ﷺ: «اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» أخرجه الطبراني عن ابن عباس وعمران بن حصين، وقد سبق حديث هشام بن حكيم أن رجلاً قال: يا رسول الله، أنبتدئ الأعمال أم قد مضى القضاء؟ فقال: «إِنَّ اللَه لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ مِنْ ظَهْرِهِ وأَشْهَدَهُم عَلَى أَنْفُسِهِم ثُمَّ أَفَاضَ بِهِم فِي كَفَّيْهِ فَقَالَ: هَؤُلاءِ لِلْجَنَّةِ وهَؤُلاءِ لِلنَّارِ فَأَهْلُ الجَنَّةِ مُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّةِ وأَهْلُ النَّارِ مُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ» وحديث عبد الله بن عمر أنه قال لما نزل ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ فقال عمر: يا نبي الله، علام نعمل على أمر قد فرغ منه أم لم يفرغ منه؟ قال رسول الله ﷺ: «عَلَى أَمْرٍ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ وقَدْ جَرَتْ بِهِ الأَقْلَامُ ولَكِنْ كُلٌّ مُيَسَّرٌ»[1] الحديث؛ ولما سمعه وأمثاله بعض الصحابة قال: «ما كنت أشد اجتهادًا مني الآن» وهو يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم، وقال بعض السلف والله ما أحب أن يجعل أمري إليَّ وكون أمري بيد الله خير من أن يكون

(١) رواه الترمذي [كتاب تفسير القرآن – باب: ومن سورة هود] وقال: هذ حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث عبدالملك بن عمرو.

بيدي فالإيمان بالقدر يسوق معتقده دائمًا إلى السعي والعمل فيرى منفعته في المساعي قائلاً: إن لم يثمر أحدهما فيثمر الآخر ومؤملاً خيرًا من أسرار القدر، ولا يمكنه تفسير القدر في مصلحته إلا بهذه الطريق؛ لأن المقدر غير معلوم ولا أمارة له غير أفعاله وأعماله[1] ولما أن يئس المعتقد للقضاء والقدر يكون انتحارًا تامًا فيبعد كل البعد أن يلقي نفسه في هذه الدركة ويقعد آمنًا مستريحًا؛ أعني: أن عطالة المؤمن بالقدر قائلاً أن الأمر ينتهي إلى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنبع عن سوء ما يكون من أمارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه العاطل ويتشاءم منه أكثر من مخافة منكر القدر وتشاؤمه[2] ومقابلاً لذلك، فالغافل غير المهتم بالقدر وغير الرائي ما في ترك المساعي من معنى القدر المشئوم كما لا يخاف عدم السعي ييأس إن لم ينل ما أمله ويطيش لبه إذا نال لرؤيته الفضل في نفسه، أما معتقد القدر والمعتمد عليه فلا ييأس ولا يفتر بسهولة وكم فرق بين إقدام الرجل على الأعمال العظيمة إذا كان يعتقد أنه مسير إليها من الله وبينه إذا كان يعتقد أنه موكول إلى نفسه مخذول، ثم إن معتقد القدر لا ينسى عند الموفقيات أن يزينها بالتواضع ولا يفقد لبه ورشده بسكر الظفر، وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك المزايا الدقيقة التي يتضمنها الإيمان بالقدر: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ

---

(١) فنحن لا ننكر قيمة المساعي في الدنيا والآخرة؛ لأنه مع كون قضاء الله وقدره حاكمين في كل شيء جعلت أعمال العباد أنفسهم واسطة لجريان القضاء والقدر المتعلقين بأفعالهم الاختيارية.

(٢) فإن قلت: إن نظره وتفكيره في عواقب أمره موقوف أيضًا على القدر قلنا: نعم ، وفي الناس من ترك النظر فضل عن المساعي ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقد القدر أو غير معتقده، أعني أن أقول: لا يعترض علينا بأن معتقد القدر يترك النظر؛ لأن القدر يكون مانعه عن النظر إن كان مانعًا لا الإيمان به كما سنوضحه في تارك المساعي نفسها.

إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ۝ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [سورة الحديد آية: ٢٢ ، ٢٣]

الحاصل أنه لا وجه لذهاب أحد إلى أن عقيدة ربط كل شيء بالقدر ورده إلى الله تعوق الإنسان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات مستسلمًا للقدر فهو لا يمكث تحت بناء أحس بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه لا يجري في الكون إلاّ حكم إرادة الله فيفر كما إذا لم يعتنقها فلا تخافوا عليه ولا تحسبوه أنه لن يبرح محل التهلكة مستسلمًا للقدر ومنتظرًا للموت وخصيصًا لا يقع اقتراف أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقومون لأرواحهم أثمانًا باهظة. فمع القطع بأن كل شيء بالنظر إلى بواطن الأمور يجري تحت سيطرة إرادة الله وأنه لا شيء في الحقيقة بأيدي العباد وأنه لا تتحرك إراداتهم إلى جهة أي شيء ما لم تتعلق بها إرادة الله، فلإرادتهم أيضًا أهمية عظيمة باعتبار كونها علامة لإرادة الله يدل عليه هذا المثال؛ أعني: فرار معتقد القدر من التهلكة بأوضح دلالة، فلو قلتم لمن يؤمن بأن لا شيء بيده وأن جميع حركاته تدار بإرادة الله: لماذا تهرب إذن من التهلكة؟ فله أن يجيبكم: بأن الذي ألهمني الهرب هو الله فهو يهربني . نعم، إن لا أمت؛ أي: إن كانت نجاتي من التهلكة مقدرة أنج وإن لم أهرب إلاّ أن سنة الله في مثل هذه الأحوال جارية على إنجاء عباده بتهريبهم فلذلك أفر أنا.

فهذا حال الإنسان ومعاملته في الأمور المتعلقة بدنياه مع الإيمان بالقدر فلا خوف على سعيه لدنياه من إيمانه وعقيدته، والمسلم في هذا الزمان يترك إيمانه ولا يترك دنياه ويكذب إن ترك وأحال إلى القدر بل يكون لتركه سبب آخر مثل الكسل والجهل بطريق السعي المنتج.

أجل، يحتمل أن يوجد من تأبى عقولهم تأليف مسئولية الإنسان الأخروية

مع عقيدة الإيمان بالقدر، تأبى بالرغم مما أسلفنا من الإيضاحات المهمة بهذا الصدد، فمن المحتمل أن يقولوا: إذا كان كل شيء من الله فالسعي والعمل أيضًا لا يكون بيد الإنسان ولا يفيد كونه أمارة لظهور القدر ولا يفيد أيضًا وقوع السعي والعمل باختيار الإنسان وإرادته بعد أن كانت إرادته واختياره أيضًا مربوطين بإرادة الله شعر به أو لم يشعر؛ فكيف يجعلهم الله مسئولين ويناقشهم في أمور أتوها تحت تأثير خفي من إرادته؟! وهل ليس للإنسان بعد أن لم يكن بيده شيء وكان مجرد واسطة لإنفاذ أحكام القدر- كما قيل: إن هي إلاَّ فتنتك – أن يقول: تجعلني يا رب فاعلاً وتسألني عنه ؟!

فهذه نقطة ينبغي التوقف عليها، وقد أصبحنا علمنا الإنسان إن لم يكن عالمًا أن لا شيء بيده وأن إرادته تابعة لإرادة الله فإن لم تتبع بالإكراه فبإغراء وإقناع أقوى تأثيرًا من الإكراه فأفشينا سر القدر وكان الإنسان يخال نفسه فاعلاً مختارًا مطلقًا من كل قيد وتأثير إلاَّ أن حقيقة المسألة إن كانت كما قلنا بشهادة الأدلة العقلية والنقلية وكان يلزم ألا يكون الإنسان مسئولاً عما فعله تحت التأثير فلا فرق في هذا الصدد بين أن يعلم أو لا يعلم كونه تحت التأثير وليس بمكسب الله حق تحميل المسئولية على عبده- إن لم يملك ذاك الحق مطلقًا- أن يكون قد أخفى منه تأثيره في أفعاله الاختيارية وأوهمه أنه فاعل مختار مستقل وهو الذي أفشى هذا السر ونبه عليه قائلاً: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ [سورة الأنفال آية: ٢٤] فهل تصح مسئولية الإنسان عن أفعاله التي فعلها تحت التأثير شعر بالتأثير أو لم يشعر فلننظر في ذلك:

لننظر لكن في صحة مسئولية مَنْ أمام مَنْ؟ فبعد ما قال الله لعباده إنكم مسئولون عن أعمالكم فهل يشك في كون موقفهم عنده موقف المسئولية؟ أم هل يكون لهم حق أن يقولوا : ما دمنا ليس بأيدينا شيء ونفعل كل ما نفعله

تحت إشارة خفية من إرادة الله؟ فكيف يناقشنا على ما نفعله بدافع من إرادته؟ وهل يملك العبد الذي لا يملك شيئًا ولا يصح أن يكون بيده شيء حق الاعتراض على خالقه؟! والخطأ كله في قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التي تجري بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل المخصوص بمعاملاتهم؛ لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التعليل من العباد، وقد سمعتم فيما سبق الآيات والأحاديث الناطقة بعدم وجود أي شيء بيد الإنسان ، وأن كل شيء يجري تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهي الأدلة العقلية أيضًا إليه، فهذه إذن حقيقة لا تنكر؛ ومع ذلك فإن كون موقف الإنسان موقف المسئولية وكونه لا يعذر إن عمل سوءًا ولا يظلم ربه الذي يجزيه على حسب أعماله حقيقة ثابتة أيضًا بدلالة الآيات والأحاديث وشهادة شاهد من نفس الإنسان ، فنحن في ضرورة الإيمان بها أيضًا فلكون كليهما حقًا نؤمن بهما معًا ولا نوافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم إعطاء شيء لأيدي العباد الذين لا شيء بأيديهم لجعلهم مسئولين وإلا فيكون لهم حق أن يقولوا لله كذا وكذا دفاعًا عن أنفسهم؛ لأن باب المجادلة والمناقشة بين المخلوق وخالقه مقفل من أوله إلى آخره، فإن فتحتم ذاك الباب فلا تخرجوا عن عهدة حل المسألة على مذهب الماتريدية ولا المعتزلة، فهل أنتم الذين أعطيتم العباد مدخلاً في أفعالهم بإرادتهم الجزئية التي يستقلون بها؟! بل قبلتم حاكمية العباد في أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الأفعال لإرادتهم، تنقضون أيضًا قاعدة: (إن أثاب فضله وإن عاقب فبعدله) إذ يلزم أن تكون دعوى استحقاق الثواب من العبد الذي يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش في ناحية العقاب فمعاقبة الكافر على كفره في

الزمان المحدود بالعذاب المؤبد في النار لا ترى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فلئن حللتم مشكلة استحقاق الثواب بالانتقال من الماتريدية إلى الاعتزال القائل بالوجوب على الله فلا تحلون مشكلة الخلود في العذاب بالذهاب إلى مذهب المعتزلة أيضًا.

نعم، وقد ادعى بعض من أولع بتعليل أفعال الله تعالى كابن قيم الجوزية انتهاء عذاب جهنم بفنائها وعدَّ دوام العذاب منافيًا لحكمة الله وعدالته كما ادعيت منافاتهما لعذاب المجبور؛ وأعني بالمجبور: من يكفر بالله ويضل بخذلان الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وضلال من أعانه؛ فهذا هو المراد من المجبور بقضاء الله وقدره، وقد علمت فيما سبق وتبينت أن هذا الجبر غير الإكراه وغير الإلجاء وأن المجبور بهذا الجبر الذي يختص بالله تعالى ولا يعارض إرادة المجبور بل يتفق معها مجبور غير معذور، ومنبع الخطأ في تعليل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وتعيين قواعد العدل والظلم في أفعاله بعقولنا القاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل تلميحًا إلى مذهبهم في أفعال العباد[1] ، وابن القيم تراه يتبرأ في كتابه من المعتزلة ويتشدد في تضليلهم ثم لا ينجو من الوقوع في عقلياتهم وستعرف أن من ألقاب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قد يجيء القدر بمعنى الاعتزال الذي يتضمن إنكار القدر فاستمع إذن ما في "المسند" و"السنن" عن أبي الديلمي قال : أتيت أبيَّ بن كعب فقلت: في نفسي شيء من القدر فحدثني بشيء لعل الله يذهبه عني من قلبي؛ فقال: إن الله لو عذب أهل سماواته

---

(١) قال ابن قتيبة في كتابه الذي سماه "اختلاف اللفظ": "إن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بآرائهم وحملوه على مقايسهم أرتهم أنفسهم قياسًا على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكمًا بين الله وبين العبد".

والقبح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا وإرادتنا؛ فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لنا في مبادئ الخلقة لا يقطع تدخله في أفعالنا وحركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ ؟! فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ألبتة؟! بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لا تشبه مالكية الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية؛ فمالكية سواه مقيدة غير تامة وهذه مطلقة تعم أجزاء المملوك التي لا تتجزأ؛ فإذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية في أفعالنا وحركاتنا له والمسئولية عن تلك الأفعال علينا؛ لأنكم إن لم تبتدئوا الاعتراض- على تقدير انفتاح بابه- أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة في المبادئ فمهما تكونوا أحرارًا في أفعالكم وحركاتكم فالمالك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الأزل لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضًا عن قبضة إرادته كما قال محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر: "إن الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما"[1] فمع كون الإنسان مختارًا في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في إرادته الجزئية فرضًا هل يستوي في نقطة الإرادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم الذي يحتاج إليه في تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الإرادة تجاه الشهوات النفسانية مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الإرادة؟ وفضلاً عن ذلك فبين أهل السنة والمعتزلة مسألة الإخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثاني أضاعها

(١) إن الشيخ الأكبر أصاب في بناء الأمر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جدًا في سعيه لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسنجيء تحقيقه.

وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم ولو أنفقت مثل أحد ذهبًا ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولو مت على غير ذلك كنت من أهل النار' قال: فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت فكل منهم حدثني بمثل ذلك عن رسول الله ﷺ رواه الحاكم في صحيحه.

فمن هذا الحديث تعلم أهمية الإيمان بالقدر وما يحتاج إليه من آمن به ولم يبق في قلبه شيء من الاعتزال المخل بإيمانه من سعة التفكير؛ وكنت ذكرت هذا الحديث في كتابي الذي ألفته ردًا على أقوال النافين للخلود. وقد قال ابن القيم: لهذا الحديث شأن عظيم وهو دال على أن من تكلم به أعرف الخلق بالله وأعظمهم له توحيدًا وأكثرهم تعظيمًا وفيه الشفاء التام في باب العدل والتوحيد فإنه لا يزال يجول في نفوس كثير من الناس كيف يجتمع القضاء والقدر والأمر والنهي وكيف يجتمع العدل والعقاب على المقضي المقدر الذي لابد للعبد من فعله وابن القيم بعد ما قال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التي تنوء بكواهلهم ولا يمكنهم أن يفوه شكر بعضها بله كلها وعمد بذلك إلى تأليف الحديث بما هو مذهبه من تعليل أفعال الله، لكن الحديث الذي يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها لجدير بأن يضيق عنه نطاق التعليل كما يضيق نطاق العد والشكر عن نعم الله، بل الحديث مسوق لخرق أمثال تلك المضايق وهو في غنى عن الشرح لظهور معناه، ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبي بن كعب أورده لإذهاب ما بقي في نفس أبي الدرداء من القدر.

والقول الفصل: إنا نحن معاشر البشر في دار امتحان مدهش فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية فبالنظر إلى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن

والثالث مات صغيرًا؛ فإن قال هذا الثالث : لو عشت لأحرزت درجة أخي المسعود فَلِمَ أمتني يا رب صغيرًا؟ وقيل في جوابه: لو عشت لكنت مثل أخيك الخاسر فصانك ربك بتعجيل موتك؛ فإذن يقول الأخ الشقي : هلا أماتني صغيرًا ووقاني مثل أخي الصغير أن أشقى بحياتي ، وينتهي الجواب.

فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة، وهل كان يوجد مخلص منها غير الثبات على أساس (يفعل مايشاء ويحكم ما يريد) و﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] أعني: أليس هذا آخر ملجأ في مذهب الماتريدية أيضًا؛ فبناء على هذا إن استندنا في القول بسلطان مشيئة الله تعالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الأفعال أيضًا إلى أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد)، و﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] لا نكون أحدثنا شيئًا جديدًا أو استندنا إلى أساس غير مسلم.

وجملة القول: إن سعي الإنسان لدنياه لا يخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعًا كما أسلفنا وأنت لا تجد أحدًا يجادلك في البقاء تحت جدار أو سقف أخذا ينهدمان محتجًا بالقدر وقائلاً: إن الله يوقفني هنا ولا أحد يموت من الجوع ويأبى كسب رزقه أو يرد لقمة نوولها محتجًا بالقدر وقائلاً: إن ربي قدر أن أموت جوعًا. أما المتوانون في وظائفهم الدينية والمتفانون على المناهي ثم المحتجون بالقدر استهتارًا منهم فقل لهم: إن احتجاجكم بالقدر لا يغني عنكم من عذاب جهنم شيئًا لكونه مقدرًا أيضًا؛ وأنتم إن حاججتم الله فلا تحجونه وتكون لكم شقوتكم فإن أجابوك: بأنهم راضون فاعلم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بالقدر؛ فإن لم يرضوا فليكفوا عن المحاجة فإن حجتهم داحضة عند ربهم.

ومن جوامع الكلم في هذا المقام قول ابن قتيبة في "اختلاف اللفظ": «وعدل القول أن الله عدل لا يجور كيف خلق، وكيف قدر، وكيف أعطى، وكيف

منع، وأنه لا يخرج من قدرته شيء و لا يكون في ملكوته من السموات والأرض إلاَّ ما أراد وأنه لا دَيْنَ لأحد عليه ولا حق لأحد قبله؛ فإن أعطى فبفضل وإن منع فبعدل وأن العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون وأن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد ويتفضل بها على من أحب يوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته ويمنعها من حقت عليه كلمته؛ فهذه جملة ما ينتهي إليه علم ابن آدم من قدر الله ﷻ وما سوى ذلك مخزون عنه».

علاقة عقيدة الجبر بنظرية وحدة الوجود

من الناس من يحسون صلة بين عقيدة الجبر التي هي بمعنى رد كل شيء إلى الله ونظرية وحدة الوجود المشهورة ويعدون الجبر من فروع القول بتلك النظرية لكنا لسنا موافقيهم على هذا الرأي ولا قائلين بوحدة الوجود ولا نسلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطِر مع المسيطَر عليهم لاسيما أن إثباتنا مسئولية العباد عن أعمالهم لا يأتلف ونظرية وحدة الوجود قطعًا. ولنظرية وحدة الوجود تفسير معقول بمعنى اعتبار وجود الممكنات بمنزلة العدم بالنسبة إلى وجود واجب الوجود فيكون الموجود واحدًا وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضروريًا له واحتياجه إلى موجد يوجده ويُبقيه ونحن نعترف بوحدة الوجود بهذا المعنى لا كفريات من قال:

العَبْـــدُ رَبٌّ والـــرَّبُ عَبْـــدٌ ... يَا لَيتَ شِعْرِي مَنِ المُكَلَّـفُ

هذا وقد كان في نيتي أن أكتب في إبطال وحدة الوجود بمعناه الذي راج عند غلاة الصوفية القدماء ، وراق بعض الملاحدة العصريين كما يروقهم كل شيء يناقض الإسلام ويكون له أثر في هدمه ، وأن أضمنه في هذا الكتاب ، فكتبت شيئًا منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الذيل فأرجأته إلى تأليف مستقل

إن شاء الله تعالى .

مسألة ترتيب خلق الله على كسب العبد

قد ذكرنا فيما سبق أن فضيلة الشيخ محمد بخيت اجتهد في محاضرته أن يعطي العباد زيادة قوة بصدد إيقاع أفعالهم الاختيارية؛ ومن ذلك أن خلق الله أفعال عباده بعد أن وجهوا إرادتهم نحوها كاسبين لما كان مبنيًا على جريان سنة الله بخلقها عند أهل السنة؛ فالمعروف عند المتكلمين كون ترتب الخلق على كسبهم ترتبًا عاديًا؛ أي: مبنيًا على جريان العادة من الله مهما اطرد هذا الترتب، لكن فضيلة الشيخ يرجعه إلى ترتب المسبب على السبب ويجعله ترتبا عقليًا ليتسنى له أن يدعي استحالة خلافه فلا يصدر العباد إراداتهم حال كونهم مستقلين في اختيار أي جانب من الفعل والترك من حيث إن إراداتهم الجزئية غير منوطة بإرادة الله عند الشيخ، إلاَّ ويعقبه خلق الله ذلك الجانب الذي تعلقت به إراداتهم ويكون عدم تعقيبه محالاً عقليًا مثل تخلف المسبب عن السبب، فالعباد إن لم يكونوا خالقي أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر ما لو كان بأيديهم خلقها، وترتب الاحتراق على مماسة النار أيضًا عقلي عند الشيخ لاعادي كما هو المشهور عند المتكلمين ؛ لأنه أيضًا من قبيل ترتب المسبب على السبب ؛ فإذا أراد الله عدم ترتب الاحتراق على مماسة النار سلبها وصف السببية، فالأمر التكويني في قوله تعالى : ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٦٩] سلب نار نمرود وصف السببية عند مماسة سيدنا إبراهيم عليه السلام، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم لخلق الله تلك الأفعال؛ أي: إذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب إرادته يسلبها وصف السببية.

ونظرية الشيخ المحاضر هذه أيضًا مما لا طائل تحته عندي ؛ لأن هذه

السببيات وهذه الأوصاف إذا كانت مما يعطى ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى؛ فالأسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادي لا عقلي، وإنما الارتباط العقلي ارتباط المسببات بأسبابها التي لا تقبل أن تسلب صفات السببية، ويلزم على نظريته أيضًا أن تكون معجزات الأنبياء كعدم إحراق النار سيدنا إبراهيم عليه السلام من قبيل (خارق العقل)لا من قبيل (خارق العادة) ، والحال أن خارق العقل لا يقع ولو من طريق المعجزة؛ لأن قدرة الله لا تتعلق بما لا يمكن عقلاً والمعجزات أمور مستحيلة عادة لا مستحيلة عقلاً؛ نعم ، إن الشيخ لا يستطيع أن ينكر تبعية هذه الأمور التي أصعدها إلى مرتبة خارق العقل لأمر الله فيكون قد أحدث في طرز (محال عقلي عادي) نوعًا من المحال الصاعد النازل ونوعًا من الترتب العقلي العادي، ومنشأ كل هذه العجائب أنه ما كفاه القول بارتباط خلق الله بكسب العباد ولزومه له عادة فادعى الارتباط واللزوم العقليين ليزداد تأثيرهم في أفعالهم وقلب على هذا القياس سائر اللوازم العادية مثل إحراق النار إلى اللوازم العقلية ثم ما وسعه إنكار سلطة الله عليها؛ فقال بإمكان زوال هذا الارتباط وهذا اللزوم بمشيئة الله فأنزله منزلة الارتباط العقلي العادي فخالف الجمهور ثم رجع إلى قولهم وما بقي له إلاَّ أنه لم يشعر برجوعه.

من هم القدرية؟

من المتعارف كون (القَدَرية) لقبًا آخر للمعتزلة بالنظر إلى ما ذهبوا إليه في مسألة أفعال العباد وهي نسبة إلى القدر- بفتحتين- الذي هو قرين (القضاء)، والحال أن المعتزلة ينكرون ذاك القدر ويرفضون هذا اللقب قائلين أنه أنسب بسالكي مسلك الجبر المحض والمتوسط؛ لأن الإنسان ينسب إلى ما يثبته ويعترف به لا إلى ما ينفيه، وأصل السبب في رفض هذا اللقب كون طائفة القدرية مذمومين بلسان النبوة في حديث: «لُعِنَتِ القَدَرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ

سَبْعِينَ نَبِيًّا»[1] ولهذا يرمي كل من الطرفين المتنازعين في مسألة أفعال العباد الطرف الآخر بهذا اللقب لكن الأصح إطلاقه على المعتزلة كما هو المشهور؛ إذ ورد في حديث آخر: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ»[2] فكما أن المجوس ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان ويسمون خالق الخير (يزدان)، وخالق الشر (أهرمن) فالمعتزلة أيضًا يفرقون بين الخير والشر ويسندون الخير إلى الله والشر إلى الإنسان ويقولون: إن الله لا يريده[3] فلهم مشابهة بالمجوس؛ ثم إن المعتزلة وإن قالوا معارضة لهذا التشبيه: إن كون الشرور والقبائح مخلوقة لله تعالى ومخالفة لمرضاته معًا- كما ذهبت إليه الجبرية

---

(١) رواه الطبراني في معجمه الأوسط (٧/ ١٦٢) وقال في مجمع الزوائد (٧/ ١٢٨): "رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن الفضل بن عطية، وهو متروك".

(٢) رواه أبو داود في سننه [كتاب السنة - باب: في القدر] ورواه الحاكم في مستدركه (١/ ١٥٩)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر ولم يخرجاه". والحديث بتمامه: «القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم».

ورواه ابن ماجه بنحوه في سننه في [المقدمة - باب: في القدر] بلفظ: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم».

(٣) المعتزلة مع قولهم بأن جميع أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد؛ قالوا: إن الله تعالى يريد من العباد الإيمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى أنه تعالى يريد منهم إيجادهم الإيمان والطاعات لا بمعنى أنه تعالى يريد إيجاد إيمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض أفعال العباد وهو الإيمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على أن إرادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقًا، وإنما اختلفوا في أن إرادته تعالى فعل غيره توجب وقوع المراد أولا؛ فذهب أهل السنة إلى الأول والمعتزلة إلى الثاني؛ ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصي أكثر وقوعًا من الإيمان والطاعات بأضعاف مضاعفة فيلزم ألّا يقع مما أراد الله تعالى من عباده إلّا قليل ومن البيّن عند كل عاقل أنه لا يرضى بمثله رئيس قرية؛ فكيف بمن بيده ملكوت السموات والأرض؟!.

والأشاعرة- يشبه ما عند المجوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئه منه لكن هذه المشابهة ليست في الوضوح بدرجة تقاس بالمشابهة في القول بالخالقين، وفضلاً عن ذلك فحديث : «**إِذَا قَامَتِ القِيَامَةُ نَادَى مُنَادٍ فِي أَهْلِ الجَمْعِ أَيْنَ خُصَمَاءُ اللهِ فَيَقُومُ القَدَرِيَّةُ**»(١) ينطبق على المعتزلة أوضح منه على خصومهم لما مرّ أن في مذهبهم شائبة الإشراك، أما مسألة كون مثبت الشيء أحق بأن ينسب إليه من نافيه فيقابله أن الإنسان قد يسمى بما بالغ في إنكاره؛ ومن هذا النوع التسمية بالضد، ووجه بعضهم التلقيب بأن المعتزلة يقولون بقدرة العباد؛ فلهذا لُقبوا بالقدرية لكن النسبة إلى القدرة تقتضي أن يقال: (قُدرية) بضم القاف؛ وهو خلاف المشهور كذا في شرح المقاصد وقد يعترض عليه بأن القدر- بفتحتين- جاء بمعنى القدرة كما في القاموس فلا مانع من أن يسموا القدرية بهذا المعنى ويوافق المشهور، لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة إلى القدرة لما عدل عن اللفظ المشهور في معناها وهو القدرة إلى غير المشهور فيه؛ أعني: القدر.

ولنفرض أن كُلاً من الطرفين أي الجبرية والمعتزلة لا يلزم خصمه في تعيين المراد من (القدرية) الواردة في حديث: «**لُعِنَتِ القَدَرِيَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا**»(٢) هل هم مثبتو القدر أو منكروه بالنظر إلى قاعدة التسمية؟

---

(١) رواه الطبراني في معجمه الأوسط (٧/ ١٦٢) وقال في مجمع الزوائد (٧/ ١٢٨): "رواه الطبراني في الأوسط وفيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك" والحديث بتمامه بلفظ: «عن محمد بن كعب القرظي قال: ذكر القدر عند عبدالله بن عمر فقال عبدالله: لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًا منهم نبينا محمدﷺ وإذا كان يوم القيامة وجمع الناس في صعيد واحد نادى منادٍ يسمع الأولين والآخرين أين خصماء الله؟ فيقوم القدرية».

(٢) سبق تخريجه.

وليرم كل منهما الآخر أيضًا بالحديث المعبر عن القدرية بخصماء الله، فهناك أمر ثابت لا يحتمل النزاع وهو ورود أحاديث كثيرة في ذم منكري القدر: وقد نقلنا بعضها في أوائل هذا الكتاب حتى أن في بعضها عبارة اللعن كما في الحديث الذي لعن القدرية؛ فمن البديهي إذن أن النبي ﷺ لا يذم بهذه الأحاديث المنازع فيها مثبتي القدر على خلاف تلك الأحاديث التي صرح فيها بذم منكريه؛ إذ لا يستحق اللعن من أنكره ومن أثبته معًا فعليه يكون ضروريا حمل القدرية في هذه الأحاديث على المعتزلة.

* * *

آراء فلاسفة الغرب

(١)

قد علمت مما نقلته في مقدمة الكتاب عن محاضرة الأستاذ حسين رمزي في علم النفس أن الإنسان عند العلماء النفسيين مسير لا مخير أو على الأقل عند بعض منهم.

(٢)

ثم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب "مبادئ الفلسفة" الذي ترجمه الأستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده وذكر أنه من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام الليسانس الفرنسي؛ فاطلعت أولاً على قول مؤلفه الغريب عن مذهب الجبر أنه مهجور في العالم كله إلاّ الإسلام في حين أن الغرب مليء بالذاهبين مذهب الجبر من رجال الدين المسيحي والفلاسفة القدماء والمتأخرين كما ذكرهم أحمد نعيم بك؛ فأعزة النصارى الأولى وفيهم (سنت أوغستن) أشهر حامل للواء الدعاية النصرانية جبريون، والبرتستانيون جبريون، وحسبك فيما بلغه (لوثر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعًا عن الجبر وسماه (الاختيار الأسير)، و (كانون) وأتباعه جبريون، و(جانس نيوس) وأتباعه جبريون، والفلاسفة القدماء الرواقيون جبريون والمنسوبون إلى (بورروايال) المتدينون جبريون، ومن المتأخرين (هوبس) جبري، (إسبينوزا) جبري ، (ديويد هيوم) جبري، (كولنس)جبري، (بيل) جبري، (لايبنيج) جبري، (كانت) جبري، (ستيوارت ميل) جبري، وأصحاب دائرة المعارف مثل (ديدرو) و (دولباخ) و(لامتري) جبريون وأساطين العلوم المثبتة اليوم المعروفون بأسمائهم جبريون متسترين بستار الإيجاب.

واتهام عقيدة الإسلام بالجبر المحض من حيث إنه محتوٍ على الإيمان بالقدر

هو نفسه عقيدة لمؤلفي الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الإيمان بالقدر: حتى إنه لا يُغفل التعريض بالإسلام في أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة في غضون سطور تشرح الإشكال العظيم في تأليف القضاء والقدر مع مسألة الحرية والاختيار وحتى يقول (باستيا) مدرس الاقتصاد: "ليس في الدنيا أحد يعتقد الجبر حتى ولا في الأستانة" ويبقى قوله هذا في دوائر المعارف شاهدًا لغويًّا!

هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين وانقطع نسلهم منذ ألف سنة ومن أن كثيرًا من العلماء في أوربا جبريون كما سمعت، ومن أن مؤلف كتاب "مبادئ الفلسفة" ذلك العالم الفرنسي الذي رمى الإسلام بالجبر لا يأتي في نقاشه مع أصحاب مذهب الإيجاب الذين هم ليسوا غير الجبريين، بما يقنع العقول في حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نسبته إلى الإسلام وزنًا ولو بحد ما يراه جديرًا بالمناقشة.

والإنسان يتعجب من غرور مؤلفي الغرب واستخفافهم بمذاهب الإسلام مع عدم علمهم بها ويتعجب من سفهاء المسلمين المقلدين لهم في ذاك الغرور وذاك الجهل، ومن علماء الدين الذين يعظم في أعينهم ذاك الغرور وذاك الجهل من الفريقين فيناقشونهم في وجل وتقهقر وما أحسن ما قال المترجم أحمد نعيم:

"فإذا نظر إلى أن أكثر الناس درسًا وتمحيصًا لمسألة القضاء والقدر بطريق علمي هم علماء الإسلام وإلى أن أكثر من كانت لهم يد عند الغربيين في انتقال أدلة ضد الجبر إلى عالم الغرب هم المسلمون؛ إذا نظر إلى هذا انقلب خطأ الغربيين في تقدير مذاهب الجبر والقدر في الإسلام ظلمًا لا يحده التعريف؛ مع أن الدلائل المرتبة اليوم في المؤلفات الغربية المؤيدة للجبر أو الناقضة له لا تختلف عما كتب قبل ألف سنة في كتبنا الإسلامية إلاَّ بمقدار ما زيد عليه من بعض خلاصات تجربية ليس من شأنها أن تحدث تغييرًا ما في أساس المسألة".

يبتدئ خطأ مؤلف "مبادئ الفلسفة" بظنه في مذهب الجبر أنه غير مذهب الإيجاب الذي ناقش أصحابه؛ نعم إن الإيجابي قد لا يكون معتقدًا لوجود الإله فيفترق مذهبه عن الجبر في تعيين المجبر فحسب؛ ولهذا ترى أصحاب القاموس الفلسفي يسمون مذهب الإيجاب مذهب الجبرية المادية، وفي كِلاَ المذهبين؛ أعني الجبر والإيجاب، ينفى الاختيار كما اعترف به مؤلف "مبادئ الفلسفة" ولم ينتبه لخطئه الذي ذكرنا لا من اعترافه هذا ولا من تسمية أصحاب القاموس الفلسفي.

ثم إن المؤلف المذكور عندما عُني بإثبات الاختيار يفصل الفعل الاختياري إلى خمس مراحل: مرحلة تصور الفعل، ومرحلة تصور دواعيه، ومرحلة التردد لموازنة الأسباب والدواعي، ومرحلة الحكم والترجيح المتضمن لقصد الفعل، ومرحلة تحقق الفعل؛ فلا يجد الاختيار في المراحل الثلاث الأول ولا في المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطراريًا تابعًا لنظامه الطبيعي، وإنما يجده في المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الترجيح والحكم، ويبين ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الأسباب التي هي المرحلة الثالثة مبني على تحري الخير الراجح لذاته؛ أي الخير الراجح في نفس الأمر، والذهن يصل إليه بقوانينه المعينة ويضطر إلى الحكم به، أما الترجيح في المرحلة الرابعة فمبني على تحري الخير الراجح بالنسبة إلى الفاعل وليس له قانون يضطره إلى الحكم به فهو اختياري محض؛ فلو أن أذهاننا انكشفت لها عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع في المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع في المرحلة الثالثة ورأت أن الخير الراجح في نفس الأمر خير لنا أيضًا، وهذا معنى ما قاله سقراط: "لا يكون أحد شريرًا بالإرادة" يعني لا يريد الشر وإنما ينشأ الخطأ من الجهل

المركب في الذهن[1].

هذا ما قاله العالم النفسي الفرنسي (جورج ل. فونس غريو) مؤلف مبادئ الفلسفة وقد انتقد المترجم قوله عليه.

وأنا أقول: كما أن الحكم بالخير الراجح في نفس الأمر اضطراري لذهن الفاعل فالحكم بالخير الراجح بالنسبة إلى الفاعل اضطراري له أيضًا؛ لأنه يصل إليه بقياس مرتب كالقياس الموصل إلى الخير الراجح في نفس الأمر، وإن كانت إحدى مقدمتي القياس الموصل إلى الخير بالنسبة إليه أو كلتاهما كاذبة؛ لكنه يعتقدهما صادقة؛ مثل مقدمتي القياس الموصل إلى الخير لذاته،

---

(١) ذكرنا بمناسبة هذا ما قاله أبو العالية: "سألت أصحاب محمد عن قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ ﴾ [سورة النساء آية: ١٧] الآية، فقالوا: كل من عصى الله فهو جاهل ومن تاب قبل الموت فقد مات من قريب، وقال قتادة: من عصى ربه فهو جاهل حتى ينزع من خطيئته" وروي عن مجاهد والضحاك: "ليس من جهالته أن لا يعلم حلالًا ولا حرامًا ولكن من جهالته حتى يدخل فيه، ومما يبين ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾ [سورة فاطر آية: ٢٨] فكل من خشيه فأطاعه بفعل أوامره وترك نواهيه فهو عالم كما قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، فلينظر الذين يعتصمون بالجملة الأخيرة أعني: ﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، ويستدلون به على فضل العلم مطلقًا في سياق الآية وسباقها وقد قال رجل للشعبي: أيها: العالم؛ فقال: لسنا بعلماء إنما العالم من يخشى الله، وقال ابن مسعود: وكفى بخشية الله علمًا والاغترار بالله جهلا.

فالحاصل أن أصل السيئات الجهل وأن تمام العلم في العمل بمقتضاه والعالم غير العامل عالم من وجه وجاهل من وجه آخر، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [سورة البقرة آية: ١٠٢] فأثبت لهم العلم الذي به تقوم الحجة عليهم ونفى عنهم العلم النافع الموجب لترك الضار.

ولو لم يكن اعتقاده كذلك لم يكن جهله مركبًا، فالعلم والجهل المركب متساويان في قوة دفع الذهن إلى الحكم بالنتيجة؛ ولهذا عرف المنطقيون القياس بقول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، ولم يشترطوا صدق مقدمات القياس في استلزامها النتيجة؛ فالحكم بالنتيجة لازم قطعًا للقياس الذي تعتقد مقدمتاه وإن لم تكونا صادقتين في نفس الأمر؛ كالحكم بنتيجة القياس الصادق المقدمتين(١)

وقد أجمع علماؤنا على أن العلم والاعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين المرتبتين وإن اختلفوا في نوع هذا اللزوم؛ فذهب الإمام الرازي إلى أنه لزوم عقلي، والجمهور إلى أنه لزوم عادي؛ بمعنى أن من سنة الله أن يخلق العلم بالنتيجة عقب العلم بالمقدمتين، واشتهر عند أهل العلم كالمثل السائر للعجيب المستحيل قولهم: "فلان يعترف بالمقدمتين ولا يعترف بالنتيجة"، فهل يحدث هذا المؤلف الفرنسي مضربًا جديدًا لذاك المثل، أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه؟! ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسي بانتفاء الاختيار في المرحلة الثالثة يلزم أن ينتفي في المرحلة الرابعة أيضًا.

ويرد على قوله أيضًا أنه يستلزم ألا يكون فعل الفاعل الذي يختار الخير لذاته اختياريًّا؛ لابتنائه على حكم اضطراري، بل نقول: إن الحكم بترجيح الخير لذاته إذا كان ضروريًّا واستتبعت ضرورة الحكم ضرورة العمل لاضطر دائمًا إلى فعل الخير في نفس الأمر وما أمكنه فعل الخير الراجح بالنسبة إلى نفس الفاعل أبدًا!

---

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسي أن ذهن الفاعل لا يقدر في المرحلة الرابعة على ترتيب قياس يبني عليه حكمه بكون الفعل خيرًا وراجحًا بالنسبة إليه؛ فإذن لا يكون فعله إراديًّا صادرًا منه معلوم العلة عنده، وقد عرف هو نفسه الفعل الإرادي في كتابه بذلك.

وعلماء الإسلام المثبتون للاختيار لم يتوصلوا إليه بإنكارهم الحكم القطعي الاضطراري بالرجحان في المرحلة الرابعة لإدراكهم الخطأ في ذلك؛ فاعترفوا بالحكم والقطع فيه؛ سواء أكان بالنسبة إلى نفس الأمر أو إلى نفس الفاعل، ثم قالوا: إن الحكم بالرجحان لا يوجب الترجيح الفعلي مهما كان الحكم قطعيًا واضطراريًا؛ لجواز ترجيح المرجوح، وكون العمل بالراجح راجحًا غير واجب، وقد علمت مبحث الترجيح بلا مرجح وتفصيله بما لا مزيد عليه، وعلمت رأينا فيه، وأن العمل بالأَوْلَى ينتهي إلى العمل بالواجب، وتعلم من الإحاطة بجميع ذلك أن علماء الإسلام قد بلغوا في تحقيق مسألة الجبر والاختيار أبعد شأو.

فأنت ترى أن المؤلف لم يصب في تعيين المرحلة التي خصصها للحكم برجحان الفعل بالنسبة إلى الفاعل محلاً للاختيار؛ لأن هذا الحكم أيضًا ضروري له كما أوضحنا، وليس الاختيار الذي ينشده عبارة عن الترجيح الحكمي بل عبارة عن الترجيح الفعلي المتحقق في المرحلة الخامسة إن كان الاختيار موجودًا، أو بين هاتين المرحلتين الأخيرتين، ومداره على أن الترجيح الحكمي لا يستلزم الترجيح الفعلي؛ فعدم الاستلزام هذا هو محط الاختيار، فالفاعل مختار بعد الترجيح الأول أي الحكم برجحان الفعل، وله بعد أن يكف عن الفعل جانحًا لتأخيره أو تبديله؛ إذ الترجيح الحكمي غير موجب للفعل وإنما هو مرجح له كما ادعاه المتكلمون المجوزون للترجيح بلا مرجح، وقد سبق كلامنا عليه.

وسر كون المؤلف الفرنسي لم يوفق لوجدان الاختيار في أي مرحلة من مراحل الفعل الاختياري الخمس عدم كون الاختيار نفسه اختياريًا كما قالت الأشاعرة: إن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره ولو كان مختارًا في اختياره أيضًا لزم التسلسل؛ فذاك العالم الغربي ينشد الترجيح الاختياري في

فعل العاقل وإرادته الفعل، ويغيب عنه أن الترجيح اختيار بعينه والاختيار لا يكون مبنيًا على اختيار آخر؛ نعم، إن الاختيار يكون حرًا أو مربوطًا بالسبب، والمؤلف ممن يرى حاجته إلى الارتباط بالسبب ثم يبحث عن حريته، وهذا خلاف المفروض، فهو لا يدري كيف يكون الاختيار فيضله حيث يجده وينفيه بينما يثبته، ثم يعيب الإسلام ويرميه بأنه ينفيه؛ في حين أن علماء الإسلام ليس فيهم منذ ألف سنة إلاّ من قال بأن الإنسان مختار في أفعاله.

ومن أخطاء هذا المؤلف أنه يقسم الفعل الإرادي للإنسان إلى اختياري وغير اختياري، ويخصص الفعل الاختياري بما إذا كان قد قرن في ذهنه بين أشياء ووازن ثم اختار واحدًا منها ورجحه على غيره، وإذا فعل فعلاً غير متجه الذهن إلى ما عداه ولا مقارنًا بينهما؛ فذاك الفعل عنده إرادي فقط لا اختياري؛ لانتفاء الترجيح والاختيار.

وأنا أقول: الاختيار الذي يبحث عنه المؤلف وأمثاله من علماء الغرب في الإنسان ويرجع إلى معنى الترجيح لا يختلف عن الإرادة فيصدق على كل فعل إرادي أنه فعل اختياري ولا أقل من أن يكون المريد يختار الفعل على الترك أو يختار الترك على الفعل فلا تتخلف الإرادة عن الاختيار ولا توجد الإرادة بدون الاختيار[1]؛ بل هي نفسها اختيار وترجيح؛ ولهذا ترى علماءنا

(١) حتى إن الاختيار يجامع الإكراه فيعد من أكره على فعل وتُوعِّد بالقتل إن لم يفعله ففعل فاعلًا بإرادته واختياره، وفيه ترجيح لفعل ما أكره عليه على المقاومة والمخالفة لتخليص النفس؛ فالكره لا يمنع الإرادة والاختيار ولا يقابلهما وإنما يقابل الرضا، وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختياري يطلق على ما يفعله الإنسان من غير قسر وإكراه من الخارج يحمله عليه؛ فإنما يصح بالنظر إلى ما يقال له: "الفعل الاختياري" في العرف العام، لا "الفعل الاختياري" في اصطلاح المتكلمين؛ نعم، إن الإكراه يفسد الإرادة والاختيار وإن لم يعدمهما، ويعد عذرًا =

المتكلمين يعرفون الإرادة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع؛ نعم، قد يكون المريد ذاهلاً عن عملية الترجيح والاختيار الحاصلة في ذهنه لسرعة حصولها ومرون الذهن عليها، ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الأفعال الإرادية يفعله المريد غير مختار فيه مع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا، وقد كانت الإرادة الجزئية المتعينة بتعيين الفعل منبع اختيار الإنسان عند علماء الإسلام، وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح في بعض الأفعال الإرادية وهو الذي اعترف لكل فعل إرادي يفعله الإنسان بالسبب والغاية، وعرف الفعل الإرادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على الأقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الإرادي ليس إلا لِيُبنى عليه الترجيح والاختيار اللذان تتضمنهما الإرادة؛ فهل أنت أيها القارئ مقارن بين أفهام علماء الإسلام وعلماء الغرب، وهل أنت مطلع على أن علماء الإسلام قائلون بالاختيار أكثر ممن رماهم بنفيه وعيرهم بعقيدة الجبر؛ أعني هذا العالم النفسي الفرنسي؛ إذ إنه لا يعد بعض الأفعال الإرادية اختياريًا في حين أن جميع الأفعال الإرادية للإنسان اختياري مسئول عنه فاعله عند علماء الإسلام، ويدخل فيه ما ذكره المؤلف وعده خارجًا عن الأفعال الاختيارية مما فعله الإنسان غير متجه الذهن إلى ما عداه، ويلزمه ألا يكون مسئولاً عنه لانتفاء الاختيار الذي هو مدار المسئولية في أفعال الإنسان.

نعم، فُرِّق بين الإرادة والاختيار في بعض كتبنا الكلامية بأن المختار ينظر

=

للفاعل، وقد علمت مما بينا في محله من هذا الكتاب أن سلطان القدر يفترق عن الإكراه فلا يفسد الإرادة والاختيار كما أنه لا يعدمها ولا يكون الفاعل معذورًا معه في الفعل.

إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده؛ لكن يلزم أن يكون هذا فرقًا بينهما في المفهوم غير منافٍ لتلازمهما في الصدق، وإلا- أي وإن لم تستلزم الإرادة الاختيار وكانت أعم منه- لما حصل لعلماء الماتريدية التأمين على الاختيار للإنسان بتمليكه الإرادة الجزئية ولزم أن يحتاجوا إلى إضافة أمر آخر إليها يلازمه الاختيار مع أنهم لم يدعوا للإنسان المختار غير الإرادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله.

ثم إنك ترى المتكلمين يذكرون للاختيار معنى أخص كاملاً لا يجامع الإيجاب، ومعنى أعم يجامعه ويفترق عن الإيجاب المحض بابتناء الفعل على مشيئة الفاعل؛ فيعبرون عن هذا المعنى الأعم بقولهم: "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"، وعن المعنى الأخص الكامل بصحة الفعل والترك، ويعدون اختيار الله تعالى في أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد في أفعالهم على مذهب الماتريدية من القسم الأول الأخص، ويعدون اختيار الله في أفعاله على مذهب الحكماء القائلين بوجوب الفعل عند استعداد المفعول، واختيار العباد على مذهب الأشاعرة القائلين بكون إرادتهم الكلية والجزئية مخلوقة لله تعالى كأفعالهم- من القسم الثاني الأعم، ويعدون هذا القسم من الاختيار كَلاَ اختيار، وإني ألحق به اختيار الله في أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح المخالف للحكمة منه تعالى، وإن كان بين اختيار الله بهذا المعنى الأعم الجامع للإيجاب وبين اختيار الإنسان الجامع له على مذهب الأشاعرة فرق من حيث إن الموجب في الثاني خارج عن الفاعل.

فعلى هذا التفصيل يفترق الاختيار بمعناه الأخص المعتد به عن الإرادة ولا يأتلف هذا الافتراق باستلزام تمليك الإنسان الإرادة الجزئية تمليكه الاختيار المعتد به عند الماتريدية؛ اللهم إلاَّ أن يقال: إن الإرادة الجزئية الحرة

التي يملكها الإنسان عندهم هي التي تستلزم الاختيار بالمعني الأخص، لكن أين تلك الإرادة الجزئية الحرة للإنسان؛ إذ لو لم تكن في أسر إرادة الله من حيث إنها غير مخلوقة كما ادعوه لكانت في أسرها من حيث إن الله هو خالق داعيتها كما أوضحناه في هذا الكتاب بما لا مزيد عليه، وإن لم يعترف الماتريدية بذاك الأسر لتجويزهم الترجيح بلا مرجح.

وجملة القول في هذا المقام الذي اضطربت فيه الأقوال أن الإرادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص الكامل، والإرادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم الناقص، ولا يجاوز اختيار الإنسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار ويثبت التلازم بين الإرادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد كل إرادة إلى السبب.

بقي أن المحقق الكلنبوي قال في حاشيته على شرح المحقق الدواني على "متن العقائد العضدية" في مبحث إثبات صفة الإرادة لله تعالى:

"لابد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارًا لا موجبًا، ولابد بعدها من صفة الإرادة ليصح كونه فاعلاً ومؤثرًا؛ إذ لولا الإرادة لم يصح كونه فاعلاً للزوم الرجحان من غير مرجح؛ إذ لا يمكن الترجيح بدون الإرادة"، وقد علمت أن إرادة الإنسان تحتاج إلى الاستناد للسبب ولا تكفي في الترجيح؛ غير أن هذا النقل يدل على أن الاختيار مقتضى القدرة لا مقتضى الإرادة كما فهم مما ذكر إلى هنا؛ بل الذي ذكرناه من المعنيين في الاختيار أوردهما الشارح المحقق في تفسير القدرة؛ فيكون الاختيار عبارة عن صفة القدرة، لكن هذا لا ينفع في تبرير ما فعله المؤلف الغربي من تقسيم الفعل الإرادي إلى اختياري وغير اختياري واعتبار الفعل الإرادي أعم من الفعل الاختياري؛ لأن افتراق الاختيار عن الإرادة برجوعه إلى صفة القدرة لا يدل على كون الاختيار أخص بالنسبة إلى الإرادة.

نعم، فسروا القدرة تفسيرين؛ أحدهما ينبئ عن الاختيار بالمعنى الأخص، والثاني عن الاختيار بالمعنى الأعم؛ لكن هذه المقايسة بالعموم والخصوص مقايسة بين معنيي الاختيار لا بين الاختيار والإرادة حتى يلزم أن يكون الاختيار بالمعنى الأخص أخص بالنسبة إلى الإرادة، وقد وقع المترجم العلامة في هذا الظن؛ بل قال: إن الاختيار بهذين المعنيين أخص بالنسبة إلى الإرادة لكونها عبارة عن الميل، وكون الاختيار بمعنييها عبارة عن الميل مع التفضيل، لكن الحق أن الاختيار بذينك المعنيين لا ميل فيه أصلاً ولا تفضيل؛ ألا ترى أن القدرة المفسرة بذينك المعنيين قال المتكلمون عنها: إن نسبتها إلى الضدين؛ أعني الفعل والترك، على السواء، وإنما الميل والتفضيل في الإرادة، ولهذا قلنا: إنها تتلازم مع الاختيار بمعنى الترجيح، وأنكرنا على المؤلف قوله بكون الفعل الإرادي أعم من الاختيار، ومن العجيب أن المترجم اشترك معنا في ذلك الإنكار أما الاختيار بالمعنيين المفسر بهما القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص منهما فليست الإرادة أعم منه بل الأمر بالعكس، وربما يكون اشتمال الاختيار على الجانبين وكفاية الجانب الواحد في الإرادة منشأ الغلط؛ فيظن أن الإرادة أعم مطلقًا من الاختيار، مع أن الجانبين في الاختيار المفسر به صفة القدرة أي بمعنى الكون مخيرًا بين الفعل والترك لما لم يكونا مجتمعين في آن واحد وكانا عبارة عن جانب واحد منهما مطلقًا غير معين كان الاختيار المتعلق به أعم من الإرادة المقيدة بالتعلق بجانب معين؛ فكلما وجدت الإرادة وجدت القدرة وما تفسر به أي الاختيار، وليس كلما وجدت القدرة وجدت الإرادة كما في الجانب الآخر من المقدور غير المراد، فإذا فعل الإنسان كان الفعل مقدورًا ومرادًا وكان ترك الفعل مقدورا فقط لا مرادًا. فإن قلت: وربما يريد الفعل ولا يقدر عليه فتتحقق الإرادة دون القدرة على عكس الاحتمال الأول.

قلت: فإذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها إما أعم مطلقًا من الإرادة كما في قدرة الله وإرادته، وإما أعم من وجه كما في قدرة الإنسان وإرادته، لا كما يظن من أن الإرادة أعم مطلقًا من الاختيار المفسر بالقدرة أي الكون مخيرًا بين الفعل والترك، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنييه المفسر بهما القدرة فمتلازم مع الإرادة قطعًا، وعلماء النفس الغربيون لم يثبتوا للإنسان صفة القدرة زيادة على صفة الإرادة؛ إلاَّ أن هذا المؤلف فرق بين الاختيار والإرادة وأثبتهما له على أن يكون الأول أخص والثانية أعم.

فلو فرضنا أنه أثبت الاختيار المفترق عن الإرادة عوضًا عما أثبته المتكلمون من صفة القدرة فيأباه أن هذا الاختيار ليس بأخص؛ اللهم إلاَّ أن يكون قد ظن كما ظن المترجم، ويأباه أيضًا أن المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساوٍ للإرادة، وهذا غاية تحقيق المقام.

ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله إزاء استدلال فرقة الإيجابية في نفي اختيار البشر بعدم ائتلافه مع علم الله الأزلي ذلك الاستدلال المعروف هو وجوابه عند علماء الإسلام، وقد سبق كلاهما في هذا الكتاب: إن علم الله الأزلي المتعلق بالأشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم؛ فكأنه يعجز عن جواب ذلك الاستدلال فيلجأ إلى إنكار علم الله للأشياء قبل وجودها أو إلى إنكار معرفتنا بماهية علم الله قائلاً: إن استدلال الخصم به على دعواه يشبه إقامة الشهود المتكلمين بلغة الصين في محكمة لا تعرف غير اللغة الفرنسية، والشق الثاني أيضًا يرجع إلى إنكار علم الله، وإلا فلا يلزم انتفاء علم الله بعدم معرفتنا بماهية ذلك العلم، وحسبنا معرفة أن العلم مطلقًا صفة ينكشف بها المعلوم عند العالم ولا يختلف صفة الخالق عن علم المخلوق في هذا الباب إلاَّ من حيث إن الانكشاف في علم الله أكمل؛ فإن كانت له ناحية غير مفهومة فمنشؤه كماله وهو لا يضر باستدلال المستدل، وأظنك قد اطلعت بهذا على

نموذج من مناهج علماء الغرب في نقد الأفكار ودرس الحقائق!

وكم تأسفت لما وجدت شبهًا بين كلام هذا العالم الفرنسي المؤلف في مبادئ الفلسفة وبين كلام الجاهل المصري المار ذكره في مقدمة الكتاب القائل بأن الله تعالى لا يعلم أفعال عباده قبل أن يخلقهم ويفعلوا ما يفعلون.

كان كبير ما استفدته من مراجعة كتاب عالم النفس الفرنسي في اطلاعي على استدلال فرقة الإيجابية الغربيين على مذهبهم بقانون (بقاء القوة) الذي قالوا عنه: إنه أهم قانون قرر عليه العلم والذي يقضي بأن كمية القوة في العالم مستقرة دائمًا، ولا يمكن كون اختيار البشر فاعلاً من غير زيادة في قوة العالم المستقرة الكم، والمؤلف يجيب على دليلهم هذا باستصغار ما يلده الاختيار من كمية القوة بالنسبة إلى مجموع القوى العالمية واعتباره في حكم المعدوم كذباب وقع على حمولة مركبة قطار السكة الحديدية فزاد على ثقلها في ميزان (الباسكول)، وفيه أن القوة مهما صغرت فلا يلزم من صغرها عدمها ولا فرق في مناقضة قانون (بقاء القوة) بين قلة القوة الزائدة المنافية لذلك القانون وكثرتها أو صغرها وكبرها، وقد ذكرني استناد فرقة الإيجابية في إثبات مذهبهم إلى قانون (بقاء القوة) ما سبق مني في هذا الكتاب من أن استقلال البشر في إرادته يجافي سلطة إرادة الله العامة على العالم ولو كان ذلك الاستقلال بإذن الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعي العام تلك النظرية الميخانيكية تأبى عند الإيجابيين وجود اختيار البشر الذي من شأنه مخالفة ذلك النظام؛ إذ لو لم تكن من شأنه المخالفة لما كان اختيارًا فكذلك نظام العالم العام الذي يصرفه الله كما يشاء ويهيمن عليه وحده- في نظر الإسلاميين- يلزمه ألا يقبل أي قوة إرادية يكون لها قسط من التدخل في ذلك النظام العام ولو كان في غاية من الضآلة ولو كان بإذن من بيده أزمة النظام؛ لأن هذا يتضمن إخراج جزء منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما

آلهة)؛ اللهم إلاّ أن يكون تصرف تلك القوة الإرادية تحت سلطان إرادة الله، ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد الآلهة كون قسط بعض الآلهة في الحكم والنفوذ أقل وأصغر ولا كون بعض الآلهة مخلوق الآخر ما دام الإله المخلوق يفعل بإرادته الحرة، ومثله استقلال الإنسان في استعمال إرادته وإن كانت القوة الإرادية موهوبة له من الله؛ ولذا ورد في الحديث الشريف «**القَدَرُ نِظَامُ التَّوْحِيدِ**»[1]، وقد ذكرناه فيما سبق، وأني أتعجب كيف تنبه علماء الغرب الإيجابيون لعدم ائتلاف قانون بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم يتنبه القائلون من علماء الإسلام باستقلال الإنسان في إرادته الجزئية التي هي عبارة عن إرادته الفعلية لعدم ائتلاف هذا مع عموم سلطان إرادة الله، وكيف اطمأن العقلاء النبغاءَ مثل إمام الحرمين على هذا الائتلاف كونُ قدرة الله تعالى الخالق مرجع قدرة الإنسان المخلوق ما دامت قدرة الإنسان تعمل بإرادته الحرة، فهل لا يكون هذا في معنى خلق آلهة صغار يخلقون صغار الجبال (كما في المثل التركي)، وهل لا تخل أفعال أولئك الآلهة الفاعلين بإرادتهم واختيارهم مهما صغرت بنظام العالم العام، مع أن البشر في هذا العصر يحارب فوق السحب وتحت اللجج؟! وقد سبب إطلاق واحد يوغسلافي (برنشيب) مسدسه على ولي العهد لملك النمسا السابق وعقيلته حربًا عالمية تكاد تغير وجه الأرض، فهل يجوز أن يقال: إن كل ذلك وقع بإرادة بشرية خارجة عن سلطان إرادة الله العام غير مندرجة فيه إلاّ بحد أن

---

(١) رواه الطبراني في معجمه الأوسط (٤/ ٤٦) من حديث ابن عباس مرفوعًا قال في مجمع الزوائد (٧/ ١١٧) رواه الطبراني في الأوسط وفيه هانئ بن المتوكل وهو ضعيف".

والحديث بتمامه هو: «القدر نظام التوحيد فمن وحد الله وآمن بالقدر فقد استمسك بالعروة الوثقى ومن لم يؤمن بالقدر كان ناقضًا للتوحيد».

الله يخلق الإنسان متصفًا بصفة القدرة والإرادة غير متدخل فيما يعمل بهما؟! فالإنسان يخلق ما يريد والله يعد خالق ما يخلقه الإنسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والإرادة[1] أو بحد أن الإنسان يريد أن يفعل شيئًا والله يخلق ما يريده فتستتبع إرادته إرادته أو بحد أن كل إنسان يعمل على شاكلته التي فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله إلى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الأخير ينافي غرض منكري القدر.

بقي أمران:

الأول: أن ما أورده مؤلف "مبادئ الفلسفة" على الإيجابيين المستدلين بقانون (بقاء القوة) من أن النظرية الميكانيكية الموجبة لاستقرار كمية القوة في العالم مخصوصة بعالم الحس لم تعده بعد لا يرد مثله علينا نحن القائلين بعدم ائتلاف الإرادة البشرية المطلقة العنان مع إحاطة إرادة الله بكل ما في العالم؛ لأن إحاطة إرادة الله تعالى مسلم عند الخصم وقد اعترف بها الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته في أوائل الكتاب.

الثاني: أن هذا المؤلف الفرنسي يقول في مبحث (نصيب الطبيعة والإرادة في تكوين خُلق الإنسان): إن الإنسان وإن كان يأخذ ميزة وصورة خلقه الأوليين من تشكله الآلي ومن الطبيعة والوراثة إلاَّ أن له بمزاولة هذا الموضوع الأول أن يوقع في خلقه تحولات غير متناهية إلى أن يبدله بكليته فله على نفسه قدرة تطوير وتغيير تكاد يقال عنها إنها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة ترقيها إلى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها إلى أسفل درجات الاستكراه أو موضع إهمال يوقفها في خمولها- رهن اختياره وتصرفه؛ فيمكن القول بأن قيمة الإنسان بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه

---

(١) وهل يعد صانع السلاح إذا قتل به رجل رجلًا صانع ذاك القتل؟!

وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد في صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار ويصيب سهمه من الواجب إزاءه فهو يضيف إلى الطبيعة شيئًا من نفسه فيستحق أن يسمى (الإنسان المنضم إلى الطبيعة) كما سمي (بيكن)".

وقال في موضع آخر من كتابه: "إن الإرادة أمر فعلي واختياري فإني أحس كوني فاعلاً إذا أردت أن أفعل فعلاً، وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه يمكنني أن أريد غيره؛ فكون الإرادة التي تحصل بعد التأمل اختياريًا ظاهر"، وفيه أن الإرادة إذا كانت فعلاً اختياريًا تتوقف على إرادة أخرى فيلزم التسلسل في الإرادات أو تنتهي إلى إرادة غير اختيارية، وقد تبين لك في نتيجة بحث عريض عميق سبق في هذا الكتاب أن الإنسان مختار في أفعاله غير مختار في اختياره، وأنه مهما كانت داعيته في اختيار فعله مرجحة له غير موجبة إلاَّ أن المرجح ينتهي عند التحقيق إلى الموجب.

ونقول معلقًا على قوله الأول: إنه كلام صحيح من حيث إن الإنسان مسئول عن أعماله مكلف بالسعي في إصلاح خلقه وتحسين سيرته، ومع هذا فإنا نرى الناس مختلفين في القيام بواجبهم هذا، فَمِنْ أين ينشأ الفرق بينهم في المساعي؟! وقد سبق أن هذا المؤلف أقر على (سقراط) قوله: "لا يكون أحد شريرًا بالإرادة"؛ فإذن لا مندوحة عن القول بأن الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ومما استفدته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسي اطلاعي على قول (شارل بوردان) من كتاب "قاموس الفلسفة" وقد نقله المترجم العلامة:

"الإنسان مختار، وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا، وصفات الله تعالى غير متناهية وهو أيضًا من الأمور اليقينية التي يدركها العقل، وهذا اليقين ذو الطرفين متمكن وراسخ في القلب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل ويتفكر فهو في غنى بصدد إثباته عن الخوض في التحقيقات، والذي ينتظر من الفلسفة ألا يضعف هذا اليقين بسفسطاتها ويقصر واجبها إزاء هاتين الحقيقتين

غير القابلتين للجرح على تصديقهما، واليوم الذي تكتشف فيه الفلسفة ملتقى هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التاريخ الإنسانية؛ لكن ليس لها اليوم إنكارهما بحجة أنها لا تعرف طريق التأليف بينهما، والأولى بنا أن نذعن في هذه النقطة لنصح (بوسوئه) البليغ: لا ينبغي ترك أي واحدة من الحقيقتين المعلومتين بأولَى قاعدة من قواعد منطقنا مهما كانت المشكلات التي عرضت دون التأليف بينهما؛ فيجب التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفي سلسلة؛ بالرغم من عدم انكشاف ما في وسط السلسلة من نقطة الالتصاق.

وهذا عين ما قلته وعنيت بتقريبه من الأذهان في هذا الكتاب من الجمع بين عقيدة كون الإنسان مختارًا في أفعاله مسئولاً عنها مع كون اختياره وإرادته كلية أو جزئية تحت سلطة إرادة الله على موجب قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]

وقد نبهت على أنه لا يجوز الإخلال بأي واحدة من الحقيقتين الثابتتين بحجة أن العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما قلت هذا قبل ما رأيت قول العالمين الغربيين (شارل بوردان) و (بوسوئه)؛ فأشكرهما على مجيء قولهما مؤيدًا لقولي وأشكر المترجم الناقل.

(٣)

قد علم القارئ مما نبهت عليه آنفًا أن النظر في آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعة على بساط البحث في هذا الكتاب أمر عنَّ لي بعد الانتهاء من تحريره.

ثم راجعت كتاب «دروس الروحيات» الذي ألفه (أ. رابو) وترجمه إلى التركية محمد علي عيني بك من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ، فرأيت أن مؤلفه أيضًا يختار وجود الاختيار في الإنسان ويناقش الإيجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء (ل. فونس غريو) الذي فرغنا الآن من النظر في

كلماته؛ قائلاً:

إن في الإيجابية حقيقة يُعترف بها وهي أن الاختيار ليس بقدرة مطلقة مستقلة وإنما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابات، ومصرحًا بأن دعوى الاختيار غير المتأثر من الأسباب والسوائق لا تدافع عنها.

ثم إنه يقول: إن الغريزة عمياء والإرادة متأملة، وإن الغريزة اضطرارية والإرادة حرة بحسب الظاهر، وإن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب بل الإرادة نفسها، فالسؤال عن الإنسان هل هو حرٌّ أم لا مساوٍ للسؤال عن أنه يريد أو لا يريد، ويقول : " لو روجع رأي العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش؛ لأن كل إنسان يرى نفسه مختارًا ويعتقد، وهذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث إنه كان يعتبر آخر حجة قطعية، فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى أنه فاعل يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققًا، ألا يرى كيف نظن عند التردد في ترجيح أحد الشقوق المحتملة في أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه- أن لنا؛ بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما.

تقريرَ الآخر، وأنّا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحًا مباينًا للأول.

الحاصل أنّا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادرًا منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً، وأننا لو شئنا لأتينا بما يباينه بالكلية؛ فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسئولية والحكم بالتحسين والتقبيح وعذاب القلب أو فرحه كله مبني على هذا الاعتقاد إلاَّ أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق؟، وهل هو أمر ظاهري فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسي اختيارًا في الخارج؟ محل مناقشته وحله- إن أمكن- علم ما بعد الطبيعة لكن لا مندوحة في الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار، وفضلاً عن ذلك فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لا اعتقادها المركوز في فطرتنا فقد

يحتمل أن تكون طبيعة الأشياء تمانع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقده في الخارج مستحيلاً، فَمَنْ يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل؟".

ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية ويقول: إنهم إن تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نفعله في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعُيِّنَ قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلمْ، فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لا دينيًا قدر ما يعبأ بالإيجابية مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الأول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذي قالوا به على السبب والعلة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثاني.

ونحن مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافي للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفًا في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالأسباب والعلل وقد يستغنى عنها بالعلة الأولى.

ثم إنك ترى المؤلف- وهو من أنصار الاختيار- لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون التي لا يسعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الإيجابيون، ولا يدري كيف يكون الاختيار المربوط بالسبب اختيارًا، أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة- وهو أجنبي عنها بحريته - من دون أن تضيع عنه ماهيته فدخول الاختيار الحر ذي الشعور والاجتهاد في حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتمًا لنظامها وأخذ موضع له بينها- يشبه دخول آلة حرة ذات إرادة في الماكينة لا يؤمن على اتباعها في حركتها لنظام الآلات السائرة فيها الذي هو نظام الماكينة، وإنما تتبع هوى مشيئتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل، في حين أنها أخذت موضعًا لها بين آلات الماكينة المقيدة المنقادة لنظام الماكينة، فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها، أو لا يؤمن عليها من

إحداثها وتكون بينها آلة الفوضى إلاَّ أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها، وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة، ولو اعترف لاختيار البشر الذي يلزم أن يكون حرًّا ولو على حد ما بارتباطه بالأسباب الكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره الذي يماثله بحسب الماهية كما أن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته- لخف الإشكال.

ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض من دون أن يفسد نظامها- وأول ما يفسد نظام ارتباطه بسببه- أو من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة لكونه حرًّا ومربوطًا بالسبب معًا إلاَّ إذا كان هذا النظم الدقيق. الذي يسلم كل أحد بدقته وغموضه أثر صنع المختار الأعظم، ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر أي محل له في الكون.

ومن أجل هذا ترى الماديين الإيجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم؛ ففي علم الإنسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العليم المختار جل شأنه؛ فذاك المختار الأعظم هو الذي خلق اختيار الإنسان أولاً ونظمه ثانيًا في سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألَّف بينهما- ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف- وجعله اختيارًا ومربوطًا بالسبب؛ أي: جعله حرية ولزامًا معًا، ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل.

وهذا هو السر في غموض مسألة الاختيار في نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم؛ فعلماء الدين استصعبوا التئامه مع عقيدة القضاء والقدر، وبعبارة أَوْلَى مع سلطان إرادة الله العام؛ فمن نظر إلى دخول الحرية في طبيعة الإرادة والاختيار حاول إخراجهما- كما فعله المعتزلة – أو إخراج التصرف فيهما- كما فعله

الماتريدية- من عموم ذالك السلطان، ولا فرق بين الشقين في الإخلال بنظام التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله، ومع إباء قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] إياه كل الإباء، وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضي على التأويلات الصارفة عن ظاهرها.

ومن نظر إلى انعدام الإرادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله أنكرهما وقال بالجبر المحض.

وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضًا استعصى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل؛ فإن انقاذ لا يكون الاختيار اختيارًا ولهذا أنكره الإيجابيون، وبالرغم من هذا وذاك فإن في الإنسان اختيارًا وإرادة وإن لهما اتصالاً بالأسباب؛ فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض؟ هل ننفي الاختيار وندعي كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله الإيجابيون أو في يد الله كما قال به الجبرية؟ ومذهب كل منهما مخالف لبداهة العقول وشهادة الوجدان؛ حيث إن الإنسان مفترق عن الجماد لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضًا على ألا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل "إسبينوزا" حيث قال: "لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته"، ولكنه ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جبرًا حيث لا يظن أن حركته في الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور، وماذا يقول في الفرق الذي يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل بسعي نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو في الحالين ذو شعور؟!

فإذا تعذر نفي الاختيار وتعذر القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفي الأسباب والعلل أو ارتباط الاختيار

بها وهو خروج على مبادئ العلم؟ ومن جراء ذلك لا يجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يغره الترجيح الواقع في مثل قدحي العطشان وطريقي الهارب بلا سبب مرجح- كما يغر الكثيرين من المتكلمين- وينفي الترجيح بل الإرادة في مثلهما وإن لم يكن المثال الذي ذكره عين ذينك المثالين، وقوله فيه يؤيد ما سبق من قولي فيهما.

وفي المثال الذي ذكره – وهو أن عليك لأحد جنيهًا من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبتك عدة جنيهات مصفوفة فتأخذ واحدًا منها بدون ترجيح وتقضي به دينك فائدة؛ وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفًا لما كنت مسئولاً عنه لعدم قصد منك في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في القرب منه والمنظر الجاذب- من القول بأنه يموت جوعًا ولا يرجح أحدهما، ويذكر قول أنصار الاختيار: إن الإرادة ترجح بين الشيئين بلا سبب وعند تساوي الأسباب، والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما، ثم لا يجده جديرًا بالقبول لابتنائه على تحليل ناقص ويصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق، والنتيجة تؤيد الإيجابية.

ثم يعود فيخوض في إثبات الاختيار قائلاً: نعترف بأن ما يعيِّن الفعل هو السائق وبعبارة أصح أقوى السوائق، ومع ذلك هل السوائق خارجة منا، وهل ليس بعدها شيء ينضم إليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أفمثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم كلاً! إن تشبيه الإنسان بالميزان في عطالته ومطاوعته واضطراره دائمًا إلى الانحناء على الناحية التي هي أثقل وزنًا تشبيه باطل؛ فللإنسان في بعض الأوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها، ثم إن السوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقومها؛ ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص.

"فإذن يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية ونقول: إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقًا إلاَّ أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه، فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل ممتزجين بحد أن يظلا واحدًا شائعًا لا يقبل القسمة، والإيجابيون يعدونهما قوتين متناوئتين وأعظم أخطائهم أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير إلى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي. نعم، إنهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم وليس لهم أن يحذفوا الاختيار ويلغوه، ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرًا متأملاً أنه فعله مبنيًا على سوائق أحدثها لنفسه؛ فليست السوائق هي التي توجب وتعين أفعالنا وإنما نحن نعينها على حسب سوائقنا".

"ولا يجدي التوسل في إثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الإيجابية؛ إذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو أتضرع إليك بعدما علمت أنك قادر على ألا تعبأ بشيء من ذلك وعند الإيجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة في كفة الميزان"

ثم يقول المؤلف: "ومهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة في التعليل فللاختيار حقوق بقدر ما للإيجاب منها؛ فأولاً كل الظواهر تشهد لها، وثانيًا إنا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخُّلَ إرادتنا في الفعل، ولا يفوق أي دليل تجاه هذا الإحساس؛ فتَدَخُّل الإرادة هذا بمنزلة فعل حي شخصي، وكل منا يحس أنه حرٌّ في هذا الفعل ويعلن نفسه فيه أمرًا بسيطًا غير قابل للتحليل ولا تابع للزمان إلاَّ أنه إذا رجع إلى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع يفرقه إلى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية؛ فإذا الفاعلية عطالة والاختيار إيجاب ،فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهي إلى الإيجاب".

ونحن نقول: هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق ضرورة بشرط المحمول لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الإرادة وحصل الفعل؛ فليس في قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تمضي عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع لكن هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الموجود في أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة في وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالعجز أمامه، وإنما محل الإشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذي لم يخرج المؤلف عن عهدة حله؛ بأن جعل السائق أمرًا ممتزجًا ومتحدًا مع إرادة الفاعل غير متميز ولا مستقل عنهما، وأنكر تبعيتها وخضوعها لها دائمًا ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه في بعض الأحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات، وماذا يعني بكون السائق ممتزجًا ومتحدًا مع إرادة الفاعل؛ فهل يريد أن يدعي أن هناك إرادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم أن السائق يتبع الإرادة دون تبعية الإرادة له؟ وهو خلاف المعقول.

أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فإنكار لأساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذي يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق؛ ولهذا فالذي ذكره من جمع الإنسان نفسه في بعض الأحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فإنما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التي اعتادها، وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الأولى وكون السوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئ من تأثير الأشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرهم؛ فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر، وهذا الفرق في الإدراك يؤثر في نفس الفاعل مؤيدًا للسائق أو معارضًا لها لا أن نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضًا من

جنس السوائق التي تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التي يدعى خضوع السوائق لها، ولو كان الإنسان هو العامل في إحداث السائق لفعله لكان هذا الإحداث عند إرادة الفعل محتاجًا إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث وتحتاج هذه الإرادة إلى سائق ثانٍ ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة وتسلسل.

فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لا إرادة حيث لا سائق؛ ولهذا ترى علماء الإسلام لجئوا في هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بمثالين من قدحي العطشان وطريقي الهارب وتعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب، وإن كنت قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزي بالفرق بين المرجح والموجب، وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الإيجابية نوع مشابهة بهذا التعزي والذي هو أحرى بالتسليم من تلك المناقشات، وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله: "هل ليس بعد السوائق شيء ينضم إليها منا" ويعني به الإرادة، لكن هذا القول إنما ينهض تجاه الإيجابيين النافين للاختيار، ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما ننفي حرية الإنسان واستقلاله في إرادته واختياره، وكلام المؤلف يتردد بين النفي والإثبات.

أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده بترويض نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذي امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى ينشئ من نفسه إنسانًا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه؛ فكل هذا الذي لا يُنْكَر ويظهر في مظاهر استقلال الإرادة ليس إلاَّ عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل الذي هو معدود من السوائق أيضًا، والحادثة راجعة إلى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق.

بقي قول المؤلف[1] :إن التسليم بوجود الاختيار ما هو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضًا ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الاحتراصات محترمة فمهما رجح قول الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجعله مغلوبًا ومردودًا من حيث العمل، ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للأخلاق وعلم من دون وجدان.

ونحن نقول: إن قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم، وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر الكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعي والعمل والتقدم ويسوقه إلى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيرًا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل، وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع، فنحن ننظر في أعمال الإنسان كيف يفعلها، وهل له في فعلها اختيار أم لا؟ وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالأسباب والدواعي أو مقيد ومربوط بها؟ فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الإنسان مختارًا فيه أو موجبًا لا أنه يقع إن كان الإنسان مختارًا ولا يقع إن كان موجبًا فيحل محله الكسل، ولو نفينا الاختيار وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضًا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لا في وقوعه أو لا وقوعه، ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل بل إيجاب

---

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار.

العمل يؤيد العمل أكثر من تأيد الاختيار فيه له، ثم إنه لا فرق بين العمل والكسل؛ أي: ترك العمل في الاستناد إلى السبب الذي يتولد منه الإيجاب؛ فالقول بالإيجاب إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو مخل بالكسل أي بترك العمل أيضًا، ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معًا فلا معنى لإخلاله بالعمل[1]، ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادمًا للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة ولا كون القول بالإيجاب هادمًا للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة؛ إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيًا على قوة الإرادة وضدها على ضعفها، وكم قوة للإنسان يحوزها وتسوقه إلى البغي والعدوان ولا يمكن أن ندعي طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة.

وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يمدها عقله وتربيته وبيئته الحسنتان وسوائق سفلية يمدها هواه وتربيته وبيئته السيئتان والقوة أو الضعف في هذه السوائق لا في إرادته وإنما هي تدور مع الغالب منهما، والإمداد الأول من الله الذي أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والإمداد الآخِر الذي تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضًا من الله الذي يحول بين المرء وقلبه.

أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسئولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الإيجابي الذي لا يرى مسئولية الإنسان علميًا يجتنب سوء الأعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجعان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذي إن لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسئولية فقد يقضي به

(١) ولمبحث العمل زيادة توضح منا في الفصل المعقود له في هذا الكتاب.

من ناحية التميز بين الحسن والقبيح، وربما يكون إيجابي في المذهب أصلح في العمل من الاختياري لقوة عقله وسلامة طبعه، إلاَّ أنه مهما كان الأمر كذلك فالإيجابي النافي للمسئولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمي ولا من مذهبه الديني لابد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختياري الذي يساويه في جميع الأحوال والظروف ويفترق عنه في اعتقاد المسئولية، لكن الجبري المعترف بمسئوليته عند الله تعالى اعترافًا مبنيًا على إخباره المؤيد لشهادة قلبه ووجدانه بها والذي يمنعه من إبلاغ مذهبه العلمي إلى نفي المسئولية عن الإنسان فهو في مأمن من هذا المحذور في حين أن الإيجابي المادي لا يسلم منه، وقد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة المسئولية وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبي الإيجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم في نقاشهم على الإيجابية ولم يعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لا دينيين وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم، ومذاهبهم المنشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلي- الذي نقلناه عن المؤلف الأول الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثاني ببعيد عنه- يدل على مبلغهم في الفهم.

مذهب الشيخ الأكبر والمفسر الألوسي

في مسألتنا التي اتخذناها موضوع الكتاب رأي للشيخ محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر وهو أن الميل إلى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد، والماهيات غير مجعولة أي غير مخلوقة؛ فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو، بل ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها وإنما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر في كتب الحكمة قولهم: " ما جعل الله المشمش

مشمسًا ولكن جعله موجودًا، وبالقياس عليه فليس الله تعالى جاعل زيد زيدًا أي خالق ماهيته ولا جاعل عمرو عمرًا وإنما جاعلهما موجودين وهو معنى كونه خالقهما، وإذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدرًا للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية. نعم، إن أفعال العباد خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته إلاَّ أن خلقه وإرادته تابعان لإرادتهم الجزئية وإرادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات الذاتية التي في ماهياتهم، وقد كنا قلنا: إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة أو يأتي اختلافهم في اتباع الدواعي منها، وتخلص أفعال العباد بهذه الصورة عن أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الأساس في معاملتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم استحقاقاتِهم الذاتية؛ فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى.

وترى المفسر العلامة الألوسي في روح المعاني يطري نظرية الشيخ الأكبر هذه ويختارها معتبرًا لها أحسن حل لمعضلة الجبر ويتمسك بها كلما لقي آية من آيات القدر، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾... [سورة الأنعام آية: ١٤٨] إلى قوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]: وقال شيخ مشايخنا الكوراني الحجة البالغة إشارة إلى أن العلم تابع للمعلوم وأن إرادة الله تعالى متعلقة بإظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في نفسه مراعاة للحكمة جودًا ورحمة لا وجوبًا وقال عند قوله ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ﴾ المراد لكنه لم يشأ إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استعدادكم بل المعلوم له عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الأزلي الغير المجعول؛ وهذا تحقيق للحق، وفائدة إرسال الرسل

على القول بالاستعداد تحريك الدواعي للفعل والترك باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين.

وفيه أنَّ من يأبى استعداده أن يتحرك بتحريك الدواعي كالذين قال الله تعالى عن قلوبهم: ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗ﴾ [سورة البقرة آية: ٤٧]، يلزم أن يبقى إرسال الرسل بالنسبة إليهم خاليًا عن الفائدة غير قاطع لاعتذار الظالمين، والاستعداد المتحرك بالدواعي لا يكون بناء الأمر عليه أَوْلَى من بنائه على الدواعي نفسها ولا مقتضى له غير مقتضاها.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿۞ وَلَوۡ أَنَّنَا نَزَّلۡنَآ إِلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَحَشَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ كُلَّ شَيۡءٖ قُبُلٗا مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١١] تعليلاً لعدم إيمانهم: وأنا أقول وإن أنكر عليٍّ أرباب الفضول أن المعلّل بسوء الاستعداد هو السالك مسلك السداد؛ وتحقيق ذلك أنه قد حقق كثير من العلماء الراسخين وأهل الكشف الكاملين أن ماهيات الممكنات المعلومة لله أزلاً معدومات متميزة في نفسها تميزًا ذاتيًا غير مجعول لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التميز وإنما المجعول صورها الوجودية الحادثة وأن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضاءاتها؛ فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة، ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية؛ والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلافِ مقتضيات تلك الاستعدادات، فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين؛ أعني الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلقت الإرادة الإلهية بهذا الذي اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعداده تفضلاً ورحمة لا وجوبًا؛ لغناه الذاتي عن

العالمين المصحح لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكن بالذات إن شاء؛ فيصير مراد العبد بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى، ومن هذا يظهر أن اختيارهم الأزلي بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة تفضلاً، وأن اختيارهم فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم، أي مساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالإكراه والجبر، ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي لأنه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الإرادة، والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي؛ فيمتنع أن يكون تابعًا لما هو متأخر عنه بمراتب فمن وجد خيرًا فليحمد الله تعالى لأنه متفضل بإيجاد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه لأن إرادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الأفعال إلا لكونهم اختاروها أزلاً بمقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفضلاً.

وهذا القول- الذي رمى قائله في صدره من أنكروه عليه بأنهم من أرباب الفضول- من فضول الكلام؛ لاسيما في تفسير قوله تعالى عن المتمردين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أي آية بليغة ما كانوا لينتفعوا بها و﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، فكأن الله تعالى اختتم الآية على زعم المفسر بقوله ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يقتضي أستعدادهم الإيمان، و حاصله إلا أن يشاءوا لا إلا أن يشاء الله.

ومن الغرابة بمكان كون العباد مجبورين في اختيارهم فيما لا يزال غير مجبورين في اختيارهم الأزلي حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لا يزال؛ فهل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد، وهل يعد استعداد

الإنسان المخلوق في المستقبل والمعلوم استعداده لله في الأزل اختيارًا للإنسان في الأزل أم هل يصح بقاء الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضي؛ فذلك ما سنناقشه.

والذي أراد المفسر أن يُفهمه وتكلف فيه من تبعية إرادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بأفعال عباده لعلمه التابع لمعلومه الذي هو أفعالهم الواقعة عند مجيء أوقاتها باختيارهم وعدم منافاة إرادة الله تلك لاختيارهم ذاك بل تأييدها إياه- قد أستوفينا في أوائل هذا الكتاب؛ لكن المفسر العلامة أثبت لهم اختيارين: أزليًا لا يكونون مجبورين فيه؛ ولا يزاليًا يكونون مجبورين فيه فإذا كانوا مجبورين في الاختيار اللايزالي الذي هو اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الأزلي حال عدمهم حديث خرافة فالجبر الذي يفر عنه حاصل لا محالة.

وقال الشيخ الأكبر في "الفصوص" قال الله تعالى ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]، يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين في الدار الدنيا إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا مما لا يوافق أغراضهم فيكشف لهم عن ساق يوم يكشف عن ساق فيرون أن ذلك الفعل الذي أسندوه للحق منهم لا من الله؛ فإنه ما علمهم إلا ما هم عليه وما فعلهم إلا ما علمه منهم فتدحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين" ثم قال الشيخ: " فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يعني إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ قلنا: إن لو" حرف امتناع لامتناع؛ أي حرف موضوع لامتناع الشيء لامتناع غيره؛ فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها وإنما امتنع تعلق المشيئة إلى هداية الكل؛ لأن تعلق المشيئة

تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم؛ فما علم الله إلا ما هو الأمر عليه؛ فما شاء إلا ما هو الأمر عليه فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعداها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر، ثم قال: وهي- أي المشيئة- نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر في المعلوم، أي وليس لعلم الحق أثر في المعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى بل للمعلوم أثر أي حكم في العلم فيعطيه- أي يعطي المعلوم- العالم من نفسه ما هو عليه في عينه انتهى ما نقلته من كلام الشيخ في فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية مع بعض تعليقة تفسيرية عليه من شرح الفصوص للشيخ البالي.

ونحن نقول: اعتراض الشيخ على نفسه وعلى مذهبه في تبعية مصير كل أحد وكل شيء لاستعداده الأزلي الثابت له في علم الله تعالى التابع لمعلومه بقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وارد حقًّا، أما جوابه على هذا الاعتراض فباطل لا يغني من الحق شيئًا لأن هداية طائفة وضلال آخرين لو نشأت من استعداداتهم الأزلية الثابتة لهم والمعلومة لله تعالى ولم يكن في قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته إلا التبعية لعلمه التابع لمعلومه، وكان تعلق المشيئة بغير ما هم عليه من الاستعداد الذاتي الأزلي المقتضي لهداية بعض وضلال بعض ممتنعًا ومستحيلاً لما كان معنى قط لقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ إذ لا محل لتعليق أي فعل من الأفعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل بل التعليق بالمشيئة إنما يقع لنفي ذلك الامتناع، فيكون فهم الامتناع من هذا التعليق تفسير الكلام بضد مراد المتكلم تعندًا في التجاهل عنه وتعمدًا لإلغاء معنى كلامه؛ فإن من قال: لو شئت لفعلت كذا، إنما يريد بقوله هذا أنه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وأنه رهن إرادته ومشيئته، وهذا أمر واضح لا

يخفى إلا على من لا يكاد يفقه حديثًا وإلا على من يريد معاكسة محدثه، فإن كان هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل بمعزل عن متناول مشيئته فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبني الأمر على مشيئته ويقول: لو شئت لفعلت، وإلا لاستجلب ضحك الناس منه كمن قال: لو شئت لحملت جبلاً؛ فيلزم على تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ بما فسر به الشيخ جاعلاً هدايته الجميع من الممتنعات التي لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى، أما أن يكون الشيخ ممن لا يكادون يفقهون حديثًا أو يكون الله لا يعلم أساليب الكلام فيتكلم عن المحال بأسلوب الممكن- تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- لكنها شنشنة أعرفها من الشيخ في حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أريد بها وضد ما سيقت له كتحويل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [سورة الأعراف آية: ٤٠] المسوق لبيان استحالة دخول الكفار الجنة بأبلغ أسلوب- عن معناه وجعله من تعليق الشيء بالممكن مدعيا أن في قدرة الله إيلاج الجمل في سم الخياط إما بتصغير الجمل أو بتوسيع سم الخياط كما في "الفتوحات المكية" ولم يتأمل الشيخ أن الكبر لا ينفك في عرف التخاطب عن الجمل والضيق عن سم الخياط فلا يبقى معنى الجمل في كلام البليغ عند تصغيره ولا معنى سم الخياط عند توسيعه وأن قوله تعالى ذاك في تعليق دخولهم الجنة بدخول الجمل في سم الخياط يصير من لغو الكلام إذا جعل من قبيل تعليق الشيء بالممكن السهل الحصول ويكون أشبه بالهزل منه بالجد كما إذا علق أمر خطير بجرعة شراب أو طيران ذباب؛ إذ لا شبهة في أن الله تعالى ساق الآية لبيان صعوبة دخول الكفار الجنة وتمثيله بدخول أعظم جسم عرف في أصغره؛ فتوجيه الفكر عند ذلك إلى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير

الصغير وسهولة ذلك له يقلب الكلام ومراد القائل رأسًا على عقب.

أما قول النحاة: إن "لو" لامتناع الشيء لامتناع غيره، وقد رأى الشيخ تعبير الامتناع فيه فتمسك بظاهره وحاول أن يؤيد به باطل رأيه- فمرادهم منه مجرد الانتفاء لا الامتناع المنطقي الذي هو بمعنى ضرورة العدم ومقابل الإمكان، ألا يرى أنه ليس مراد من قال: لو جئتني لأكرمتك لولا كان مجيئك محالاً لما كان إكرامي محالاً مثله، ولن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان عدم وقوع الإكرام منه لعدم وقوع المجيء من صاحبه مع إمكانه، ولكون هذا الإمكان معتبرًا في ضمن كلام القائل يفهم منه العتب على صاحبه بترك المجيء الممكن حتى إنه يكاد لا يصح هذا القول لو لم يكن مجيئه ممكنًا فينعكس الملام على القائل لعدم تقدير ما لصاحبه من الموقف.

فكما تضمن قول القائل لصاحبه: "لو جئتني لأكرمتك" إفادة إمكان مجيئه وأن قوله هذا من تعليق الممكن بالممكن فكذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] يفيد إمكان هداية جميع الناس لله، وكونها موقوفة على مشيئته مع إمكانها له أيضًا إلا أن هدايتهم لم تقع لعدم تعلق مشيئته بها لا لاستحالة تعلقها بها فتمكنه هداية الجميع وتمكنه مشيئتها كما أمكنه عدم هدايتهم لعدم مشيئتها الممكن له أيضًا، بل الآية ناطقة بالإمكانين الأولين ودالة عليهما بعبارتها كما دلت بمفهومها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة؛ فهي تجمع في دلالتها بين إمكان هداية الجميع وإمكان مشيئتها وبين انتفاء هذين الممكنين، ولا يصح معنى الآية إلا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعتين وممكنتي الوقوع معًا ومثلها كل آية يبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣]، وقوله:

﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد آية: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ...﴾ [سورة السجدة آية: ١٣] والعجب أن فئة من العلماء والمشايخ كابن عربي والألوسي والكوراني لم يقدروا هذه الآيات التي لا تقبل غير مشيئة الله مقتضيًا ولا مانعًا فأعرضوا عن صراحتها غير المنازعة وعارضوها بمقتضٍ آخر كاستعداد الناس المختلف باختلافهم.

ويشبهه قول فضيلة الشيخ بخيت الذي سبق نقله في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩] لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود مانع من ذلك، وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها، وهو يرجع إلى صرف الأمر عن مشيئة الله تعالى إلى مشيئتهم في حين أن مدار الحكم في الآية على مشيئة الله فلو جاز القول بمثل هذه الأقوال في تفسير تلك الآيات لضاعت الثقة بدلالات الكلمات الصريحة.

ثم إن بناء الأمر في هداية الإنسان وضلالته أو طاعته ومعصيته على استعداده الذاتي الذي يتصف هو به من غير أن يكون أثرًا لجعل جاعل- لو لم يكن ما يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآنفة الذكر لكفت وأغنت عن كل دليل مع أن هناك أسبابًا أخرى تبطله:

فأولاً: أن هذا؛ أعني القول بالاستعداد الذاتي للإنسان من غير أن يوجد معطٍ يعطيه إياه والذي يختلف باختلاف الأشخاص ولا تضبطه القاعدة ولا يستوعبه التعليل- قول بالطبيعة المستغنية عن الإله الخالق فهو خروج عن مسلك الديانة بل وعن مبدأ العلم المبني على التعليل، ولا يجدي القول بأن استغناء أفراد الإنسان في استعداداتهم بل الأشياء كلها في استعداداتها عن الخالق لا ينافي افتقارها إليه في إيجادها أنفسها؛ إذ لا يستقيم القول بالفصل في احتياج بعض

الواقعات إلى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض إليه، وبالتعبير العلمي إذا جاز الرجحان بلا مرجح في أي نواحي الكائنات فلا يبقى مانع من جوازه في جميع نواحيها وينسد باب إثبات الصانع الذي مبناه على بطلان الرجحان من غير مرجح، وكذا القول بخروج أمر ما في الكائنات عن مبدأ التعليل وتجويز وقوعه من غير علة- يقضي على مبادئ العلم التي يستند إليها العلم.

وثانيًا: أن في معاقبة الله عباده المسيئين إن لا يكن ظلم من حيث إنه لم يخلق ماهياتهم التي هي منشأ إساءتهم إلاَّ أنه يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التي لا يقدرون على تغييرها مهما أرادوا ذلك؛ أعني أن أفعال العباد على هذه النظرية تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقسى لا ينجو الإنسان من شره ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه. فبناء عليه إن كان اجتماع المجبورية مع المسئولية في الإنسان يعد ظلمًا ويلزم ألا يليق المجبور لكونه معذورًا بالمعاقبة، فكما تكون مجازاة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلمًا فكذلك تكون مجازاته بما عمله تحت جبر الطبيعة والماهية وعدم اعتباره معذورًا- ظلمًا؛ لأن مطلق المجبورية كافٍ في المعذورية من غير حاجة إلى اتحاد المجبر والمجازى، فالشيخ الأكبر وأتباعه من علماء الباطن والظاهر الذين نقلوا الجبر إلى الطبيعة والماهية قصدًا لتنزيه الله عن أن يعد ظالمًا في مجازاة عباده المجبورين في أفعالهم، لا يكفل سعيهم بمقصودهم اللهم إلاَّ أن يُوغَل في حديث الاستعداد إلى ادعاء تلذذ أهل جهنم بعذاب النار مثل تلذذ أهل الجنة بنعيمها كما ادعاه الشيخ في فتوحاته المكية فيكون هذا الاختلاف في الإحساسات من فروع اختلاف الماهيات في استعداداتها ولا يبقى الظالم والمظلوم، لكن العلامة الألوسي أو الكوراني أو غيرهما من العلماء المتشرعين لا إخالهم يمضون في اقتفاء أثر الشيخ إلى أن يقعوا في هذه الأضاليل المصادمة لنصوص القرآن.

وثالثًا: أن هذا المذهب فضلاً عن مخالفته لما عليه المتصوفة من سلب العباد كل شيء حتى الإرادة والاختيار ورده إلى الله أعني مذهب الجبر المعروف، فنفي التأثير في أفعال العباد من الله وإثباته للطبيعة والاستعداد مما لا محل له في مذاهب الإسلام حتى إن مذهب المعتزلة والجبرية من حيث الائتلاف مع القواعد الإسلامية أصح منه وأقوم بكثير، وفضلا عن ذلك فإنه يتضمن سخافة المذهبين معًا؛ أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ يرد عليه ما يرد على مذهبهم من لزوم مسئولية المجبور المعذور، وأما المعتزلة فإن مذهبهم القائل باستقلال العباد في أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها يتهم بأن فيه إخلالاً بشمول سلطة إرادة الله، والحال أن السلطة على أفعال العباد تُنزع من إرادة الله في مذهب الشيخ ولا تردُّ إلى إرادة العباد الواقفين موقف المسئولية بل ترد إلى طبيعة الماهيات العمياء. على أن إرادة الله هي القائدة في مذهب المعتزلة أيضًا لإرادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة والإرادة والقابلية للخير والشر بل دلهم عليها بواسطة الدواعي التي يخلقها في قلوبهم؛ فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير إرادة الله وإن خرجت باعتبار النهاية فلا يتم اتهام مذهبهم بعدم الرعاية لشمول إرادة الله والمخالفة لقضية (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لكن على نظرية الشيخ الأكبر لما كانت الماهيات- غير مجعولة ويتبعها في عدم المجعولية استعداد العباد للخير والشر كلازم الماهية، لزم أن يخرج كل ما يتعلق بالخير والشر من أفعال العباد عن تأثير إرادة الله وقدرته؛ أفليس القول بعدم قدرة الله على أي تأثير فيما يختص بكل من عباده من الماهية والاستعداد بالرغم من أنه خلقهم قولاً لا يليق بشأن الألوهية؟ فليتبع كل أحد ما يقتضيه استعداد ماهيته ولا يتدخل الخالق بخيرهم وشرهم ولا يقدرْ على التدخل لكون الماهية لا تقبل المجعولية، وليكن قصارى خالقيته أن أعطاهم الوجود، فهذا ما

لا يفترق عن شغل العُمَّال، وتذهب آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] كما سبق، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [سورة الشمس آية: ٧، ٨]على مذهب الشيخ عبثًا لا معنى له؛ كحديث: «مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»، والحق أن الشيخ الأكبر بالنظر إلى كونه مبتدع هذا المذهب ما عرف الله تعالى ما عرف الشاعر التركي القائل:

مستعد قيل يوق أيسه لطفكه استعدادم
سكا كو جلكمي وار أي شاه كرم معتادم[1]

بل ما عرف الشيطان الرجيم الذي قال: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٦][2]، وإني معترف بأن كلامي هذا ثقيل في حق الشيخ الأكبر لكني لست عبدالشيخ الأكبر وإنما أنا عبدالله فإن أحسست في كلام الشيخ ما لا يليق بجاه الألوهية فلا غرو أن أعد كل كلام لائقًا بجاه الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام.

ورابعًا: أنَّ القائلين بالاستعداد سمعوا أن الماهية غير مجعولة ولكن لم يفهموا معناه والذي قال: ما جعل الله المشمش مشمشًا ولكن جعله موجودًا هو شيخ الحكماء الإسلاميين ورئيسهم ابن سينا، والحال أن المراد من كون

---

(١) معناه: اجعلني مستعدًا للطفك إن لم يكن فيَّ استعداد له فلا عسر عليك يا ملك الملك الذي له الكرم عادة.

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث إنه احتج بالقدر لا من حيث إنه اعترف به.

الماهيات غير مجعولة على ما حققه فخر علماء الترك في القرن الثالث عشر العلامة الكلنبوي في رسالته التي سماها "مفتاح باب الموجهات" ليس أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل، وليس المراد من القول المذكور أن المشمش كان مشمشًا بنفسه ولم يجعله الله مشمشًا وإنما جعله موجودًا.

ولو كانت الماهيات ماهيات بأنفسها أي ثابتة لأنفسها بأنفسها كانت موجودة بأنفسها أيضًا بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية وجودها إلى جعل جاعل كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لأنفسها؛ إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود؛ فبناء عليه لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها لكانت كل ماهية واجبة الوجود لأن معنى واجب الوجود ليس إلاَّ هذا؛ أعني الذي يكون وجوده مقتضى ذاته.

فهل رأيتم الآن ما يترتب على ما ابتدعه الشيخ الأكبر وتبعه آخرون- ذلك المذهب القائل بكون الماهية ماهية بنفسها- من الخطأ الأكبر، وقول ذلك العلامة أي الكلنبوي: "إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود" إشارة إلى مقدمة بهدبد قائلة بأن ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي وجود المثبت له في ذلك الظرف، ومن هذا كان وجود الموضوع شرطًا في القضية الموجبة المقيدة لثبوت المحمول للموضوع؛ فإن كان ثبوته له في الخارج يلزم وجود الموضوع في الخارج، وإن كان ثبوته له في الذهن يلزم وجود الموضوع في الذهن، فلما كان مراد القائلين- الذين حكموا بأن الماهية غير مجعولة، وزعموا أن الماهية ماهية بنفسها لا بجعل جاعل- ثبوت الماهية لنفسها في الخارج كثبوت ماهية المشمش للمشمش لزم أن يكون وجودها أيضًا في الخارج بنفسها لا بجعل جاعل، وما هو إلاَّ وجوب وجودها، فالحق أن ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شيء ممكن لنفسه ولغيره إنما هو بجعل جاعل وإلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب الوجود، أما قول أهل العلم: إن الماهية غير مجعولة، وقول

الرئيس ابن سينا: "ما جعل الله المشمش مشمشًا ولكن جعله موجودًا فمعناه ليس كما فهمه الشيخ وأتباعه وبينا بطلانه، وإنما المراد- كما ذكره العلامة المذكور في تلك الرسالة- أن جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهية فهي مجعولة بجعل يتعلق بوجودها لا أن الماهية مجعولة بجعل ووجودها مجعول بجعل آخر، فخلاصته أنه يحصل مجعولان بجعل واحد، ولا تحتاج الماهية إلى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها مثلاً إن جعل المشمش مشمشًا يحصل في ضمن جعله موجودًا ولا يحتاج إلى جعل مستقل، فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة وإلا فكل شيء غير الله مجعول ومخلوق ولا تعزب الماهية عن هذه القاعدة؛ ولهذا قال بعض العلماء: إن الماهية مجعولة؛ وإن كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى الذي ذكرنا.

وخامسًا: أن ماهية الإنسان عبارة عن الحيوان الناطق وبانضمام المشخصات إلى هذا تحصل ماهيات أفراد الإنسان الخصوصية، ولا شبهة في أن اختلاف تلك الماهيات المخصوصة بعضها عن بعض في الاستعداد للخير والشر داخل في مشخصات الأفراد؛ أعني أن الاستعداد للخير في الأخيار والشر في الأشرار يأتيهم من ناحية المشخصات لا من ناحية الماهية النوعية الإنسانية، ولو أتى منها لكان كل إنسان سواء في الاستعداد للخير والشر، والذي يقسم المشخصات بين الأفراد هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع ماهيتهم النوعية، فلو فرضنا فرض المحال أن الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذي فهمه الشيخ الأكبر كان هذا التركيب مجعولاً لا محالة؛ إذ لا يمكن جعل الأفراد موجودة إلا بهذا التركيب ولا يرد عليه أنه قد ذكر في محل تحقيق هذه المسألة أن من العلماء من يقول بمجعولية الماهيات المركبة دون البسيطة، لكن العلامة الشريف شارح "المواقف" لا يرضى التفريق بين البسيط والمركب؛ لأنه إن لم يكن البسيط مجعولاً لا يكون المركب من البسائط غير المجعولة مجعولاً أيضًا، لكن جمع تلك البسائط

وتركيبها بعضها مع بعض لا يكون البتة إلا بجعل جاعل فيدخل الجعل في المركب من التركيب وإن لم يدخل من أجزائه البسيطة غير المجعولة.

وليس كلامي هذا اعتراضًا على الشريف العلامة الذي لابد أن يعرف معنى القول بعدم مجعولية الماهية ولا نزاع لي معه فيكون المركب والتركيب مجعولين بجعل المركب موجودًا كالبسيط ولا يحتاج شيء منهما إلى جعل مستقل، وإنما نزاعي مع من لا يعرف أن معنى عدم مجعولية الماهية أنها غير مجعولة بجعل مستقل غير جعلها موجودة ويظن أن الماهية غير مجعولة أصلاً؛ فأقول له: لو لم تكن الماهية البسيطة مجعولة كانت المركبة مجعولة لتوقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لا مرية فيه فلا يمكن تحرير استعدادات العباد بناء على قاعدة كون الماهية غير مجعولة وتخليصها من تأثير الله الذي ركب ماهياتها كما شاء ولا ينطبق دليل الشيخ على دعواه من هذه الجهة أيضًا.

وسادسًا: أن الشيخ الأكبر يثبت لله تعالى في أوائل "الفصوص" تجليين: التجلي الأقدس الذاتي الموجب لحصول الأعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعدادات في الخارج، وربما يعبر عنهما بالفيض الأقدس والفيض المقدس أيضًا؛ فبالأول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العالم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وما يحصل بالتجلي الأول فغير مجعول وما يحصل بالتجلي الثاني فمجعول.

فعلى هذا القول الذي يتضمن مجيء أصل الاستعداد إلى الأشياء من الله ينتقض كل ما بناه الشيخ الأكبر على نظرية الاستعداد من حل معضلة الجبر[1] وإن

(١) ويعود الإشكال إلى حد أنه لو اطلع المفسر الألوسي أو شيخ مشايخه الكوراني على قول الشيخ الأكبر هذا بين طنطنة مسألة الاستعداد التي ملأت كتب التصوف- لرجعا عن التشبث بذيل =

كان الشيخ ينجو به من كثير من وجوه الاعتراض التي أوردناها عليه.

ثم إنا نستشعر من كون التجلي الأقدس الذي يحصل به أعيان الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية تجليًا ذاتيًا ومن كون محصول هذا التجلي غير مجعول- بعض مفاسد وحدة الوجود تلك النظرية التي أحلنا إبطالها إلى تأليف مستقل.

كلام الإمام أبي حنيفة في 'الفقه الأكبر'

للإمام الأعظم أبي حنيفة ﷺ كلام في 'الفقه الأكبر' يجري مجرى التفسير لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] وهو أن إضلاله تعالى عبارة عن خذلان عبده؛ أي ترك نصرته وإحالته على نفسه فهو ينصر من أراد أن يهديه ولا ينصر من أراد أن يضله ولا يفعل به شيئًا آخر؛ فترك نصرة العبد من الله وإحالته على نفسه يكفي في ضلاله.

يفهم من قول الإمام أن الإنسان إذا خلي وطبعه يميل إلى الشر ولا حاجة إلى سوقه إليه، أما الخير فيحصل بلطف مخصوص من الله وتوفيق منه، وليس هذا تصديق قول الشيخ محيي الدين بن عربي بأن الخير والشر تابعان لاستعداد الماهية غير المجعولة في شطر ذلك القول؛ أعني في حق الشر، ولو كان كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الإنسان مخلوق مستعدًا للشر أكثر منه إلى الخير فيكون الشر أيضًا من الله ويستند إليه بصورة عامة والخير بصورة خاصة ولا يستند شيء منهما إلى الطبيعة، والدليل على ما قلنا في تفسير كلام الإمام أنه ﷺ لم يَبْنِ قوله ذلك على حذلقة فلسفية منه كاستدلال الشيخ الأكبر بعدم مجعولية الماهية.

ويمكن تأويل قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن

=

الشيخ في حل مشكلة الجبر بالاستناد إلى الاستعداد.

سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [سورة النساء آية: ٧٩]، مع قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨]، برأي الإمام هذا، ويخالفه قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [سورة المائدة آية: ٤١]، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ [سورة البقرة آية: ٧] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الأنعام آية: ٢٥] ويمكن الجواب عنها بأن الذين لم يمدهم الله بهدايته ويتداركهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين في أصل خلقتهم ضائقي الصدور ومختومي القلوب على آذانهم وقر وعلى أبصارهم غشاوة، وفي هداية المهديين إزالة تلك الموانع الأصلية، ويرد عليه أيضًا حديث: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ»(١)، وقد فسر الكثيرون الفطرة بالإسلام وأيدوه بعدم ذكر (ويسلمانه) وعندي أن الأَوْلَى في تفسيره أن يقال: لم يرد ﷺ بالفطرة هنا إيمانًا ولا كفرًا ولا معرفة ولا إنكارًا، وإنما أراد ابتداء الخلقة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة يوسف آية: ١١]، أي مبتدئهما؛ ويبينه قوله في الحديث الآخر: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرِبَ عَنْهُ لِسَانُهُ فَإِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»(٢) ولو كانت الفطرة

---

(١) رواه البخاري [كتاب الجنائز – باب ما قيل في أولاد المشركين – وباب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلَّى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام] و[كتاب تفسير القرآن – باب لا تبديل لخلق الله]، ورواه مسلم [كتاب القدر – باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين].

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده [٣/ ٣٥٣، قال في مجمع الزوائد (٧/ ١٤٣) "رواه أحمد، وفيه أبو جعفر الرازي وهو ثقة وفيه خلاف وبقية رجاله ثقات".

هنا الإسلام لما ورث أبويه الكافرين ولا ورثاه ولما صح استرقاقه، أما عدم ذكر (ويسلمانه) فلكون مورد الحديث أولاد المشركين المقتولين في غزوة مع أبيهم فنهي عنه، ويمكن أن يكون إشارة إلى امتياز الإسلام بعدم كونه دين تلقين وتقليد لا لأن المولود يولد عليه فلا يحتاج إلى تسليم أبويه.

ويؤيد كلام الإمام قوله ﷺ في دعائه: «اللَّهُمَّ لاَ تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ»[1]، وقوله ﷺ في حديث أبي ذر: «يَا عِبَادِي كُلُّكُم ضَالٌّ إِلاَّ مَنْ هَدَيْتُهُ»[2] وقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل في الأرض خليفة وأراد خلق الإنسان: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [سورة البقرة آية: ٣٠]، فإنه يدل على أن يخلق الله الإنسان مائلاً إلى الشر والفساد، أما قول سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ﴾ [سورة يوسف آية: ٥٣]، وقوله: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّى كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [سورة يوسف آية: ٣٣]، وقول سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ٧٧] وقول أهل الجنة: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [سورة الأعراف آية: ٤٣]، وقوله تعالى لحبيبه ﷺ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [سورة الضحى آية: ٧][3]، وقوله:

---

(١) رواه البزار عن ابن عمر، قال في مجمع الزوائد ١١/ ٥٤: "رواه البزار وفيه إبراهيم بن يزيد الخوزي وهو متروك" والحديث بتمامه «اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين ولا تنزع مني صالح ما أعطيتني».

(٢) جزء من حديث قدسي طويل رواه مسلم [كتاب البر والصلة والآداب – باب تحريم الظلم]

(٣) ليس المراد من هذه الآية أن الله خلق نبينا محمدًا ﷺ متصفًا بالضلالة ثم هداه بل معناه: إنه لو لم يمدك بهدايته الخاصة لكنت من الضالين، والآية من قبيل "ضيق فلان فم البئر" مرادًا به أنه بناه ضيق الفم لا أنه بناه واسع الفم ثم ضيقه، وإنما أشار إلى أنه كان بيده أن يبنيه كذلك فلم يفعل وبناه ضيق الفم، فقد =

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [سورة القصص آية: ٥٠]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [سورة النور آية: ٤٠]، وقوله: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي﴾ [سورة الأعراف آية: ١٧٨]، وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ [سورة النور آية: ٢١]، وما إلى ذلك من الآيات فأوضح في الدلالة على الرأي المذكور، وهذه النصوص التي تؤيد قول الإمام الأعظم تنفي نظرية الشيخ الأكبر المجوزة لوجود أناس يتوجهون إلى الخير باستعدادهم الذاتي الآتي من ماهياتهم غير المجعولة ونظرية التفويض الذي يتضمنه مذهب المعتزلة والماتريدية.

والحمد لله في البداية والنهاية وله الأمر من قبل ومن بعد.

= ينزل الأمر التقديري منزلة الأمر التحقيقي فكذلك أراد الله تعالى بالآية المذكورة الامتنان على حبيبه بأنه لو لم يخص بهدايته لكان ضالًا فنجاه ربه من الضلال المحقق الوقوع حتى كأنه وجده ضالًا فهدى، والامتنان بالنعمة إن وقع من الإنسان يعد منقصة في حق المنعم وأذى في حق المنعم عليه لكن امتنان الله يكون فخرًا للمنعم عليه ونعمة أخرى ولا يكون نقصًا في حقه تعالى، وأصل ذلك أنه لا حق لأحد غير الله أن يعد نفسه منعمًا حقيقيًا وصاحب النعمة فلهذا؛ يعد امتنانه مجاوزة الحد،والوجه الذي ذكرته في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [سورة الضحى آية: ٧]، لا أدري هل هو مذكور في كتب التفسير وأظنه توجيهًا معقولًا ألهمنيه الله بمناسبة قول الإمام أبي حنيفة وليعذرني القراء على عدم الإحاطة بأقوال المفسرين في هذا الصدد، وكان لديَّ حينما كتبت هذا المحل تفسير الكشاف عارية ولم أختر التوجيه المذكور فيه.

الاستبصار

في التحدث عن الجبر والاختيار

بقلم

محمد زاهد الكوثري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين: أما بعد فهذه رسالة سميتها «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار» أسوق فيها ملاحظات باختصار حول الجبر والاختيار لما جد من بحوث حولهما بعيدة عن صواب الصواب ورأى الأصحاب؛ فلزم بيان الحق في هذا المطلب؛ دفعًا للعدوان على المذهب، والله سبحانه هو الموفق وبه أستعين.

وقبل الخوض في هذا الموضوع أتحدث عن الباعث على هذه الكتابة فأقول: لا يخفى أن العلامة المبدع والجدلي البارع، القابض بمقدرة فائقة على وجوه التصرف في الكلام، مولانا مفتي الأنام، مد الله في عمره السعيد وأمده بالتوفيق والتسديد من أكابر المجاهدين في مناصرة الحق، والمصابرين على صنوف الأتعاب في هذا السبيل بصدق، تنقل في بلاد الله بعد وقوع الانقلاب العنيف في أرض الوطن، وأصابته في سبيل الجهاد وجوه من المحن، وأنواع من الإحن، ولما حل في تركيا الغربية بلد بعض زملائه في البرلمان العثماني أصدر جريدة ينشر فيها آراءه فيما هو بسبيله، لكن بدأ يلقى عنتًا وعدم إصغاء إليه من بني قومه هناك، فضاق ذرعًا مما ساد أرض الوطن من الانقلاب العنيف، ومن مناصرة مَنْ في الخارج لرجال الانقلاب المستغنين عن التعريف من غير تفكير في العواقب، ولا تدبر فيما جر ذلك إلى الوطن من المصائب؛ فساءه أن رأى قومه بهذا المظهر في الداخل والخارج بعد أن كانوا حصنًا حصينًا للإسلام ومبادئ الإسلام وبعد أن درجوا قرونًا متطاولة على هذه المدارج، فحدثت من ذلك في نفسه حالة انفعالية

أدت به إلى الاستقالة من قوميته في غير أسى ولا أسف بقصيدة رنانة نشرها في جريدته- ولا أدري ما هو ذنب القوم من طغيان المردة المدفوعين ومواتاة الظروف لهم بعدما أصبح الشعب منهوك القوى في حرب طاحنة عالمية – لكن سرعان ما انقلب مولانا الأستاذ وتراجع بعد أن حل بمصر حيث لم يصبر على نقد بعض الكتاب فأخذ يناصر الصقر المنقض في القرن العاشر على مصر الإسلامية أثناء انشغالها بالذب عن السواحل اليمنية والهندية عند هجمات الأسطول البرتغالي الآتي إلى تلك الجهات بطريق رأس الرجاء متغاضيًا عن محاربة ذلك الصقر لأبيه وقتله لإخوته فيما سبق وشقه –ظلمًا- لبطون الحبالى وتعليقه النساء بثديهن وإسالته لدماء المسلمين بغزارة عند استيلائه على دولة إسلامية كمصر في مثل تلك الظروف كما سجل التاريخ ذلك كله، وذكره الأستاذ الخوجة قدري في كتابه «الظلم والعدل»واستنكر صنيع الأديب نامق كمال في إطراء ذلك الصقر، والأستاذ قدري هذا صديق ذلك الأستاذ الجليل المناصر لذلك الصقر فيكون الأستاذ الهمام قد أفلت بذلك من يده زمام الحكم النزيه في الحالتين تحت تأثير العواطف العنصرية.

وفي بلاد تركيا الغربية طرأ عليه أيضًا طارئ نفسي آخر وهو أنه شب وشاب على مذهب من مبادئه «أن للعباد أفعالًا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها» حتى أصعده ذلك المذهب إلى أعلى مقام علمي في الدولة، وحيث لم ينجح الأستاذ المجاهد في دعوته بين الأمة مع سعيه الحثيث حكم حكمًا عاطفيًّا بأن الناس مجبورون لا مخيرون، وبهذه الحالة النفسية حل بمصر فأخذ يناصر مذهب

الجبرية على ألوان من المغالطات في كل مجلس، وأسفنا لصدور ذلك عن مثله فأخذنا نسعى في صرفه عن هذا الرأي الضار للمجتمع لكن كلما زدنا سعيًا في صرفه عن ذلك الرأي الهاتف التالف ازداد هو غلوًّا واستماتة في التمسك به حتى قلت له يومًا لما بيننا من الصلة القديمة: لعل فشلك في محاولاتك السياسية جعلك تعتقد الجبر لكن ما ذنب اختيارك إزاء مخالفة الآخرين باختياراتهم، وليس لاختيار المرء سلطان على اختيارات من سواه، وإنما المرء مختار في دائرة أعمال نفسه التكليفية لا في دائرة أعمال الآخرين؟ فقال: كلا بل إنما رأيت الجبر لأدلة لاحت لي فسرد أشياء حملي على مذهبه فلم يفلح، ولا نحن تمكنا من صرفه عن مذهب الجبر، وقلت له يومًا: لو كنت من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى المعروف لرأينا الجبر مقتضى اعتقادك في الوجود مهما كان خارجًا عن طور العقل، ولكن لا ندري وجه كلامك مع نفيك لوحدة الوجود نفيًا باتًا. وهكذا دواليك، ولكن لم ننجح في صرفه عن ذلك الرأي الباطل في نظرنا حتى ألف كتابه «موقف البشر» في مناصرة الجبر بقسوة وتهجم على القائلين بالاختيار، وقدمه للسدة السنية فأعيد إليه بعد أيام لعل ذلك من جهة أنه لم يحز الرضا السامي استنكارًا لما حواه من الدعوة إلى مذهب الجبر في آخر الزمن، ولم يثنه ذلك عن عزماته، فاضطررت إلى السعي في نشر «اللمعة» و«النظامية» و«إشارات المرام»، وثلاثتها من أحسن ما ألف في تحقيق الجبر والاختيار أملًا في الحيلولة دون انتشار فكرة الجبر في بعض النفوس، وإن قطعت الأمل من التأثير عليه شخصيًا حيث استمر على إصراره بعد أن اطلع على «شفاء العليل» واطلع

هو على «إيثار الحق» و«العلم الشامخ» وغيرها، وأخذ يرد بقسوة على الماتريدية أجمعين وعلى مثل صدر الشريعة وابن الهمام والسعد وعبدالحكيم والكلنبوي وغيرهم من الذين عرفوا بتحقيق هذه المباحث من غير أن يحسب لبراعتهم أي حساب، كما يظهر لمن يطالع كتابه «موقف البشر»، وكان جميع ما كتبته تعليقًا على الكتب في هذا البحث لا يزيد على ست صفحات؛ لظني كفاية ذلك، وقد تحدث عن تلك الصفحات الست في الجزء الثالث من كتابه «موقف العلم والعقل» في ستين صفحة سجل فيها شخصي الضئيل بأني من القائلين بأن للعباد أفعالًا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها، فأشكره[1] على تخليده لاسمي هكذا في كتابه الكبير الخالد، ولي الفخر في أن أكون في عداد هؤلاء، ومع هذه الإطالة لم يزايله الخطأ في الطول والعرض بحيث لا يجوز التغاضي عن ذلك فقررت التحدث في صفحات أخرى عن المسألة لمجرد لفت النظر إلى نماذج من أخطاء الأستاذ المناضل عن مذهب الجبرية في بيانه الطويل العريض، ولعله لا ينزعج من مناصرة الحق في وريقات، وليست المحاباة في المسائل الدينية مما يجوزه المخلصون.

فأقول: قد طال الجدل بين الطوائف في أن المكلفين مختارون في أفعالهم أم مجبورون، فالقول بأن للعباد أفعالًا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها اعتقاد جماهير أهل السنة من محدثين وفقهاء ومتكلمين، والقول بأنه لا اختيار لهم فيها بل مجبورون فيها نحلة أهل الزيغ من أتباع جهم بن صفوان الراسبي المقتول سنة (١٢٨) هجرية، وقوله بالجبر أتى من جهة قوله بوحدة الوجود لأنه لما سئل عن

(١) لا على عزوه إلى ما لم أقله كما سيأتي (ز).

الله اختلى أيامًا ثم قال: هو في الأرض والسماء والهواء وفي كل شيء ومع كل شيء. ولا يعلم في الإسلام أحد قبله قال بمثل هذا القول، وسائر الطوائف القائلين بوحدة الوجود بالمعنى المعروف من أذيال جهم في القول بالجبر، وقول كثير من الصوفية في باب التوحيد مما يعد حالة سكرية تأتي وتزول قابل للحمل على التوحيد الشهودي الذي يقره مثل ابن القيم في «شرح منازل السائرين» والسعد في كتبه، وأما الصرحاء منهم فهم في الزيغ مع الجهمية سواء؛ فكل من يرى أن لقدرة المكلف وإرادته دخلًا في أفعاله يكون من القائلين بالقول الأول مهما تنوعت وجوه آرائهم، وكل من يرى أنه لا دخل لهما في أفعاله يكون من منتحلي الرأي الثاني مهما تعددت مظاهرهم.

وكون العبد مختارًا في أفعاله بمقتضى الكتاب والسنة ومع ذلك يشعر كل ذي وجدان بوجدانه كونه مختارًا؛ فيكون إنكار ذلك مكابرة منبوذة، ولذا يقول المحقق الإسترابادي في «رسالة خلق الأعمال» : وما أظن أن عاقلًا يقول بالجبر في المعنى وإن تفوه به بحسب اللفظ، كما نقله صاحب «اللمعة» عنه، بل ترى شيخ الجبرية جهم بن صفوان السابق الذكر يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في تقويم أود الأموية داعيًا إلى الكتاب والسنة والشورى بالسيف، فماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار المكلف سوى هذا؟ فإذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحته عند من يتفوه به لحاجة في النفس فضلًا عن الآخرين حتى إن القائم بالمناضلة عن مذهب الجبرية في المدة الأخيرة لم يستطع أن ينكر عدم شعور أحدٍ الجبر بوجدانه في أفعاله، والوجدان حكم عدل عندهم، وقال ما معناه: إن جبر الله لا يكون بإرغام المكلف على عمل ما لا يريده

رغم إرادته بل يكون بتحسين الله العمل في قلبه وترغيبه فيه وإقناعه بالفائدة حتى يجعله يختاره فيكون بعد طول المطاف اعترف بالاختيار، ولا أدري ما هي الغاية من محاولته إظهار الله سبحانه وتعالى بمظهر المتجني على العبد فيما لا اختيار له فيه بغية معاقبته على ما لا يستند إلى إرادته واختياره مباشرة، على أن ذكر وسائط معدة لله فيما يخلقه يخالف مذهب الأشعري الذي يدعى المناضل عن الجبر الانتماء إليه؟! قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] فلو أراد الله أن يفعل العبد شيئًا خاصًا خلق الله سبحانه ذلك الشيء على يد العبد في الحال، من غير وسائط تعده كتحسينه في قلبه وحثه عليه، وتحبيبه إليه وإقناعه بالفائدة في الخير والشر، وأما تزيين الخير بلمة الملك وتكريهه بلمة الشيطان فليسا من وسائل الإكراه والجبر أصلًا، كما أن كون الجنة حفت بالمكاره والنار بالشهوات كذلك، بل هذا وذاك ليكون للمكلف نصيب بارز في جهاد النفس في الائتمار بأوامر الله والانتهاء عن نواهيه، بل اختيار العبد تضافرت عليه الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والمعقول، ويشعر به كل وجدان شاعر بألم الجوع والعطش فتكون محاولة إنكار الاختيار ووصف المكلف بالاضطرار في أفعاله خروجًا على ذلك كله قال الله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾[2] وهذا نص لا يحتمل سوى أن الإيمان والكفر إلى مشيئة المكلف، كما أن قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[3] نص أيضًا على أن اتخاذ السبيل إلى مشيئة المكلف إلى غير ذلك من آيات كثيرة، وحمل المحتمل- على فرض وجوده-

(١) يس:٨٢.
(٢) الكهف:٢٩.
(٣) المزمل: ١٩.

على النص وتفسيره به وَرَدُّ المتشابه إلى المحكم طريقة أهل السنة، وأما محاولة إثارة الشكوك باتباع المتشابه والمحتمل في مورد المحكم والنص فإنما هي شأن أهل الزيغ بنص القرآن نعوذ بالله من الخذلان. وأما شمول إرادة الله في الأزل لأفعال العباد فيما لا يزال فلا ينافي اختيار العبد لأن الله الحكيم الخبير قد أجرى سنته على ترتب خلقه لفعل العبد على إرادة العبد نفسه- وهي معلومة له تعالى في الأزل- تحقيقًا لمسئولية العبد، كما يظهر من آيات نيط فيها خلق الله لفعل العبد بإرادة العبد نفسه، وكما يتبين أيضًا من الحديث القدسي: «كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ»[1]؛ حيث رتب الله سبحانه هدايته للعبد على استهداء العبد نفسه وإرادته إياها وطلبه لها، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[2]؛ لأنه يفيد أن إضلالهم به لعلة كونهم فاسقين ومباشرتهم الفسق بإرادتهم، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟

أما قول الأستاذ المناصر للجبرية: «إن الماتريدية يوظفون الله على العمل ويفوضون العمل إلى الله بمعنى جعل إرادة العمل إلى العبد والعمل إلى الله- لا بمعنى تفويض الأمر إلى الله مع السكوت عن الخوض- ويعملون الله، وغير ذلك من الكلمات النابية؛ فلا يكون إلا خرقًا لحجاب التهيب من الله وتقولًا سمجًا على صفوة الصفوة من كبار المتكلمين من أهل السنة، تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال، فكيف والعمل لا يعزى إلا إلى ذي جوارح حتى لم يفه به أحد من الماتريدية وغيرهم بل ترتب خلق الله لفعل العبد

(١) جزء من حديث قدسي طويل، رواه مسلم في صحيحه [كتاب البر والصلة والآداب – باب تحريم الظلم] «كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم».

(٢) البقرة: ٢٦.

على إرادة العبد[1] نفسه على مقتضى ذلك الحديث القدسي وغيره من الأدلة الشرعية لا بمجرد رأي الماتريدية؛ ولذا تجد أهل السنة كلهم مجمعين على ذلك، وإنما خلافهم في أن قدرة العبد وإرادته سببان أم شرطان أم علتان في جري العادة الإلهية؟ والسبب والشرط والعلة ثلاثتها قبل الفعل اتفاقًا.

والإرادة كثيرة الاستعمال في معنى الأمر عند العثمانيين، وهذا يوهم هنا محاولة إبراز العبد في وضع الآمر وإله العالمين في مقام المؤتمر المطيع عندهم فتكون بالغة الخطورة والشناعة؛ لأن وضع العبد عندهم تلقي الأمر والنهي من الله سبحانه وتعالى بكل طواعية وخشية، فيبادر إلى تنفيذ ما أمر به فيريد العمل ليبرئ ذمته فيخلق الله سبحانه ذلك العمل على يد العبد عقب إرادة العبد تفضلًا منه على مقتضى وعده الكريم، وأين هذا من ذاك؟ ويذكرنا هذا النوع من التهجين ما وقع من معضد المخضرم حينما سمع ابن مسعود- رضي الله عنه- يذكر بعض نعم الله سبحانه على عبيده فقال فلتة: «نعم المرء ربنا نعصيه ويطيعنا»[2] من قبيل سبق اللسان فانتهره ابن مسعود بشدة؛ فإن كان هذا المخضرم يعذر فيما بدر منه بعض عذر لقربه من عهد الجاهلية فماذا يكون عذر الأستاذ المناظر في محاولة تهجين مذهبه نفسه إلى الأمس الدابر بهذا الشكل الفظيع؛ فمعضد أراد تمجيد الله فنطق بما زجر عنه لجهله، وهذا حاول تهجين مذهب الماتريدية خيار أهل السنة فسلك هذا السبيل عن علم، مع ظهور براءتهم

---

(١) راجع «موقف البشر» صفحة ١٦٢-١٦٩، ٤٥، ١٥٢-١٥٤ (ز).

(٢) جاء في «الأسماء والصفات» للبيهقيّ قال بعض السلف في كلام له: نعم المرء ربنا لو أطعناه ما عصانا.

من ذلك، والله هو الهادي ولا رب سواه. وكذلك رميه مذهب الماتريدية بأنه ليس بأقل مفسدة من الاعتزال بل أبعد مدى وأشد تقدمًا وبأن كفة الجبر راجحة نقلًا وعقلًا تخطٍّ معيب، وتقول ذميم، وعدوان فظيع إزاء معتقد أئمة السنة؛ يستغرب جدًّا صدورها من غير أناني مغرور أخذ ينظر إلى كبار أئمة السنة بمنظار مصغر، ومن غرائب آراء ذلك الأستاذ الجبري قوله: «إني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، بل أقول: جبر وتفويض معًا؛ جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوَّض إليه إلا ما أراد المفوِّض؛ فالإنسان يفعل ما يشاء، ولا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاءه؛ فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معًا[1] فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله، وهذا- أي جمع الجبر مع التفويض، والتسيير مع التخيير- من خواص قدرة الله تعالى[2] لا يقدر عليه جبار غيره تعالى؛ فإن عُدَّ بموقفه هذا مجبورًا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور، ومذهبي هذا بكلا ركنيه يشتمل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾[3]».

وهذا القول إخراج للجبر والتفويض عن معنييهما إلى وضع جديد ابتكره هو

(١) وأين حديث قرب النوافل أو الفرائض من هذا التخليط؟ فكأن الأتقياء والفجار يجتمعون معًا في صف الأبرار أو كأنه ممن يعتقد أنه لا فاعل إلا الله وهو الذي يسمى توحيد الأفعال عند المتصوفة (ز)

(٢) غير الممكن لا يكون متعلق القدرة(ز)

(٣) النحل: ٩٣.

لا يتعارفه أهل العلم، وجمع للضدين في آن واحد، وَرَدٌّ واجتراء على مثل باب مدينة العلم علي بن أبي طالب- كرم الله وجهه – وعلى مثل الإمام محمد الباقر- رضي الله عنه – وعلى الإمام أبي حنيفة، ومحققي المتكلمين في نظر العلامة الثاني السعد التفتازاني.

ففي «إشارات المرام» [صفحة ٢٥٧] و«اللمعة» [٤٩]: روى الإمام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبدالله بن جعفر عن علي- رضي الله عنه- أنه قال للسائل عن القدر: سر الله فلا تتكلف[1] فلما ألح عليه قال: «أما إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض» ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام، مشافها له بالكلام أسند إليه مشيرًا إلى سطوع برهانه للأفهام. اهـ

فعلى العالم الديني أن يتهم رأي نفسه إزاء تضافر أئمة السنة على أمر من غير أن يتابع هواجس نفسه فمن يجترئ على أمثالهم هكذا يكون بحالة لا يغبط عليها ودعوى الجمع بين الجبر والمسئولية في الآية المذكورة تقوُّل وتحميل على الآية ما لا تحتمله، لأن من الواضح البين الذي لا ريب فيه أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[2] أن الله لو شاء جَبْرَكُم على التوحيد مثلًا لفعل، وجعلكم أمة واحدة لكنه لم يفعل لمنافاة جبر المكلف -على خلاف اختياره في دار الاختبار- الحكمة، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾[3]

---

(١) سر القدر مما لا يعرفه البشر عند أهل السنة، لكن مناصر الجبرية يعرفه في زعمه كما في [صفحة ٢٢٦] وهو جبر العبد على فعله من غير إشعاره بالجبر، فيا له من سر لم يكشف لغيره!!(ز)

(٢) النحل: ٩٣.

(٣) النحل: ٩٣.

بمعنى ولكن يضل من يشاء الضلالة ويهدي من يشاء الهداية بإرجاع الضميرين المسترين في ﴿يَشَآءُ﴾ إلى القريبين وهما ﴿مَن﴾ لا البعيد وهو كلمة {الله} على قاعدة إرجاع الضمير إلى القريب دون البعيد إذا دار أمره بينهما، وعلى تقدير رجوعهما إلى البعيد كما هو رأى سماحته بعيد أيضًا عن الدلالة على مدعاه لأنه تبين في الكتاب والسنة أن الذي يهديه هو الذي يستهديه باختياره، والذي يضله هو الذي يقتحم الفسق باختياره، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

على أن قوله تعالى: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ﴾ ينادي بأن الضمير للقريب تنزيهًا لله عن الظلم، ومراعاة للحكمة، وقد نقل القاضي عضد الدين في «المواقف» الإجماع على أن الحق تعالى راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلًا ورحمة لا وجوبًا، اهـ. وإن خالف الأستاذ المناصر للجبرية هذا الإجماع في باب الحكم والمصالح مع كثرة دوال السببية والعلية في الكتاب والسنة، ومن هذا القبيل كلامه في الأسباب والعلل. وهكذا ينهار تمسكه بالآية المذكورة من كل ناحية

وقد عاب الله سبحانه المشركين على تعللهم في الشرك بمشيئة الله بقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾[1] بيانًا لهم أن شركهم من سوء اختيارهم، ولا سبيل لهم إلى التعلل في ذلك بمشيئة الله لأن مشيئة الله سبحانه لفعل العبد بعد مشيئة العبد بعدية ذاتية في علمه الأزلي، وإلى ذلك يشير قول جماهير أهل السنة بسببية إرادة العبد وقدرته للفعل أو بشرطيهما أو عليتهما، وثلاثتها قبل الفعل وعادية عندهم، كما يظهر من تحقيق عبدالحكيم في حاشيته

(١) الأنعام:١٤٨.

على «النسفية». وحاشيته على «المقدمات الأربع» لصدر الشريعة، ومن بيان الأمير الكبير في «مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين» والثلاثة مطبوعة، وكذلك «اللمعة» و«وإشارات المرام» و«العقيدة النظامية» تنير وجه الحق في المسألة إنارة لا تدع حجابًا دونه عند من أنصف ولم يتعسف، ولي عليها وعلى غيرها من الكتب تعليقات تجلي الموقف بإذن الله سبحانه، وهو الهادي. ومما يضيق به صدري أن أضطر إلى لفت النظر إلى مسائل بسيطة يدركها صغار المحصلين مع تظاهر هذا الأستاذ المنافح عن مذهب الجبر بمظهر أنها غابت تلك المسائل عنه عند توجيه حملاته العنيفة إلى أئمة كبار كخلطه مصطلح أهل المعقول بمصطلح أئمة السنة، وكحمله الألفاظ الاصطلاحية على المعاني اللغوية ليتمكن من التشغيب والمغالطة كما فعل مع صاحب تعديل العلوم العلامة سليل عبادة بن الصامت- رضي الله عنه- الإمام صدر الشريعة المعروف بالبراعة في الفروع والأصول والمنقول والمعقول حيث قال في رده عليه: «إن صدور الفعل بالمعنى المصدري من العباد مع صدوره بمعنى الحاصل بالمصدر من الله- كما يقوله صدر الشريعة- غير معقول، إذ لا إمكان عندنا للتفريق بينهما، فإذا كان الأول من العباد لا جرم يكون الثاني أيضًا من العباد لا من الله فيكون العبد خالقًا لفعله، إلى آخر ما أطال به الكلام وادعى البداهة فيما ادعاه [1]». وفيه إلزام ما لا يلزم من وجوه:

أولًا: أن الخلق لا يكون إلا أثر القدرة القديمة المستقلة، وأما قدرة العبد

---

(١) راجع «موقف البشر» [صفحة ٦٣-٦٨](ز).

فقدرة حادثة مستمدة غير مستقلة فأثرها يكون هو الكسب لا الخلق، والفعل بالمعنى المصدرى ليس من الأعراض المتفق على وجودها في الخارج عند أهل السنة علي خلاف الفلاسفة فيكون هذا الإلزام جهلًا أو تجاهلًا على أن قصد الضرب بالمعنى المصدري هو الذي يمارسه العبد ويترتب عليه الألم في المضروب بخلق الله، وهو الحاصل بالمصدر بتسبيب الله إياه لخلقه الألم المذكور في جاري عادته سبحانه، وتناسي ذلك -ممن يعاني أمثال هذه المباحث ضد كبار الأئمة- ليس بالأمر الهين، بل تخيل -ترتب الألم المذكور في الخارج على قصد المكلف الضرْب فقط- هو المخالف للمعقول وللواقع في آن واحد عندهم، فلعله علق بذهنه ما يقال: إن المصدر يستلزم الطرفين فحسب أن هذا الاستلزام بحسب الخارج مع أن مرادَ أهل المعقول من استلزامِ الأعراض النسبية الرابطة للطرفين استلزامَ تعقل أحدها - تعقلُ الطرفين في الذهن كما يظهر من بحث اللزوم الذهني والخارجي في المنطق وبحث الدلالة الالتزامية عند المناطقة، وليس بين ذلك الملزوم، وهذا اللازم ارتباط في الخارج، والوجود الخارجي في حاجة إلى دليل منفصل سوى هذا الاستلزام، ولو كان ذلك الألم في المضروب لازمًا في الخارج للمعنى المصدري كان ضروريًا لكن أين الترتب المنوط بإرادة الله تعالى تفضلًا من الدوام البات أو اللزوم أو الضرورة؟ فالمصدر الذي جعله صدر الشريعة بيد العبد لا يترتب عليه الألم المذكور إلا بخلق الله سبحانه، والخلاف فيما هو من قبيل الحال من الأمور اللاموجودة واللامعدومة معروف قبل صدر الشريعة يلجأ إليه كثير من كبار أهل السنة، فيستغرب إنكار ذلك من القائل

بالجبر المحض مع عدم إمكان جمع ذلك مع المسئولية لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] فإنه نص على أن الله لا يسأل المكلف إلا ما أطاقه وأجراه باختياره، وهذا يقطع لسان كل مشاغب في ادعاء الجمع بين الجبر المحض والمسئولية. وربما يعذر الأستاذ في ذلك لطول عهده بهذه المباحث بانصرافه إلى الجدل الصحفي والمناقشات البرلمانية والمجادلات السياسية زمنًا طويلًا، وإن كان شيخه الريفي العلامة أمين الدوركى تلقى هذه المباحث بإتقان من مؤلف «الحاشية الجديدة على عصام الفريدة» العلامة خليل الفلبوي[2] وكيل الدرس أيام توليه قضاء قيصرية، وشيخه في دار الخلافة العلامة أحمد عاصم إنما حضر في مجلسه سماحة الأستاذ سنة واحدة حصر فيها العلوم، فأصبح عالمًا موهوبًا علامة في المنطوق والمفهوم، حتى استباح لنفسه الرد على كبار من أئمة السنة لكن هذا ما لا نبيحه له وإنما نرى الجبر وليد فكره نفسه لا مما ورثه من شيوخه. وجبر المرء على العصيان بدون إرادة مباشرة منه يكون ظلمًا يجب تنزيه الله عنه، والله سبحانه منزه عن الظلم لعباده المكلفين بمعاقبتهم ومجازاتهم على ما لم يفعلوه بمحض إرادتهم بل عباده العصاة هم الذين يظلمون أنفسهم بسوء اختيارهم ونزاهة الله عن الظلم أوسع مدى مما يقال «لا ظلم مهما كان تصرفه في ملكه» كما يظهر من «العالم والمتعلم» و«الفقه الأبسط» وغيرهما من كتب السلف. نعم إن الله يعاقب الماكرين والمخادعين بمثل أعمالهم لكن السعي في إظهار الله الرءوف الرحيم

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) كان تلميذ على الأخسخوي صاحب الكلنبوي (ز).

بمظهر المخادع لعبيده ليوقعهم في الضلال على خلاف إرادتهم يدل على فقدان التهيب من الله، وعلى التعري من معرفة الله جل جلاله وعم نواله. نعم كل ممكن يدخل تحت قدرة الله سبحانه [1] وهذا مما اختصت به قدرة الخالق جل ذكره، لكن كل ممكن في عقلنا ليس بمحتم الوقوع، بل تعذيب المطيع وتجريم البرئ مثلًا مستحيل وقوعهما، مع إمكانهما في حد ذاتهما، لمنافاة ذلك لوعد الله الكريم وعن مثل هذا يقال عند الماتريدية: [واجب من الله عدم تعذيب المطيع] وهكذا في نظائره، في حين أن المعتزلة يقولون في مثله: [واجب على الله ألا يعذبه] ولفظ أصحابنا هو المتعين مراعاة للأدب مع الله جل شأنه.

ومما استنكره الأستاذ المناضل عن الجبر قولي فيما علقته على «اللمعة» و «النظامية» أن اختيار المكلف يشعر به كل ذي وجدان يشعر بألم الجوع والعطش فيكون إنكار ذلك مكابرة مع أني لست منفردًا بهذا القول بل هذا عين ما قاله صدر الشريعة في «التوضيح» حيث قال: «التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية». وهو عين ما قاله سعد الدين التفتازاني في «شرح النسفية» أيضًا حيث قال: «نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، وتعلم أن الأولى باختياره دون الثانية»، ودعوى وعورة هذا البحث بدليل كثرة الخلاف فيه بعيدة عن الصواب، لأن الخلاف فيه على ستة عشر قولًا كما ذكر في «اللمعة» التي نشرناها فيما سبق- والسابع عشر هو رأي هذا الأستاذ- لكن هذا كله يرجع إلى أصلين فقط، فكل من عد لإرادة العبد دخلا

---

(١) أما غير الممكن فكلا كالجبر والاختيار (ز).

في فعله فهو مقر باختياره، فيكون خلافهم كلا خلاف، بعد الاعتراف بالأصل، وإنما أتى التوسع في التشقيق من شهوة اكتناه ما وراء الحاجز الغيبي من غير اكتفاء بما يشهد به الوجدان من الاختيار الملموس في أفعال العبد. وعدم التعويل على الوجدان والحس يفتح لنا باب السفسطة المغلق عند العقلاء وأما القائلون بالجبر فهم صنوف ممن نهلوا من مورد وحدة الوجود، وهي حالة سكرية لا يقرها العقل، ولا يلبث عند الصحو أن تزول فتنهار الفروع بانهيار الأصل، وتلك الفروع من ذلك النبع العكر الناضب عند إشراق العقل، فلا يكون هذا الخلاف معتمدًا على أساس.

وصفوة القول أن إنكار اختيار المكلف في فعله الثابت بالدليل والمشعور به بالوجدان، إن لم يكن سفسطة، فليست في الدنيا سفسطة بل كل الهذيانات حكم عالية تعلو على مدارك العقلاء فلا يستغرب اعتداد الأستاذ المناصر للجبرية بعض اعتداد في ذلك في «موقف البشر» [١٥٣] بقول أسبينوزا الفيلسوف الغربي: «لو أن للحجر الملقى في الهواء شعورًا لظن أنه يتحرك بإرادته»، فكأنه يعرف منطق الأحجار فيتحدث عما في نفوسها الحجرية من ظن الاختيار، مع ذلك الاضطرار، وكذلك الإنسان في نظر هذا السوفسطائي وقمدريه فيما ترى ماذا يكون رأى أحد من ذوات الأربع إذا ألقى من طائرة في جو السماء؟ أيظن بنفسه أنه متحرك بالإرادة أم أن الفيلسوف المذكور نفسه لو ألقى من الطائرة نفسها يظن بنفسه أنه متحرك بالإرادة؟ وقال سعد الدين التفتازاني في «التلويح»

«إن المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر [1] وإثبات أمر بين أمرين، وهو أن المؤثر في فعل العبد أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبرًا، ولا الثاني فقط ليكون قدرًا، فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله تعالى في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف قولًا متوسطًا جامعًا لمقتضى جميع الأدلة» وقال السعد أيضًا في تفسير الفاتحة من مبحث الاستعاذة: المختار هو القول بالكسب الذي به يتحقق الواسطة، وكسب العبد عبارة عن أمر نسبي يقوم به ويعده محلًا لأنه يخلق الله سبحانه فيه فعلاً يناسب تلك النسبة، وليس هذا الكسب من الله؛ إذا لكونه عديمًا غير موجود لم ينسب إلى خلقه وإيجاده، ولا تصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله وقابلية ذلك الخلق فيه، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير لا جزءًا منه كما في «إشارات المرام».

وقال في «شرح النسفية»: «وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته صرف إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد دخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضرورة وإن لم تقدر على أزيد من ذلك في تخليص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار».

وقال السعد أيضًا في «التلويح»: «الفعل وإن كان مخلوقًا بقدرة الله تعالى لكنه

---

(١) يريد به الاستقلال بالفعل كما يعزى ذلك إلى المعتزلة إلزامًا لا نفي القدر المعروف (ز)

أجرى عادته بأنه لا يخلق إلا إذا صرف العبد قدرته التابعة لإرادته إليه، فكان الصرف متوقفًا عليه وهو فعل العبد وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري، والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج، والقدرة إنما تتعلق بالممكن الوجود»، فبهذه النصوص يظهر أن مذهب السعد هو مذهب الماتريدية فيكون ما في «شرح المقاصد»من أنه «ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار وأن الإنسان مضطر في صورة مختار، وأنه (كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط. وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد: لم تشقني؟قال: سل من يدقني). مشيرًا بطرف خفى إلى بطلان هذا الرأي المنسوب إلى الأشعري لكون مآله الجبر وارتفاع المسئولية، والمحققون الذين ذكرهم هم من الماتريدية الذين يرون بطلان الرأي المنسوب إلى الأشعري، وليس هذا برأي الأشعري فلا يتحصل به كسب وإن سموه كسبا، وإنما رأيه هو ما في «الإبانة»[1] وعامة كتبه من تأثير قدرة العبد في فعله بإذن الله لا استقلالاً وذكر صاحب شفاء الغليل أن الأشعري قال في عامة كتبه: «معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب، اهـ »، كما في «اللمعة»(٦٠) وارتفاع المسئولية عن المكره مقتضى السنة وارتفاع التكليف عمن لا يطيق مقتضى الكتاب، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟!

وقال الإمام أبو حنيفة في «الفقه الأبسط»: «إن الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب في صرف الاستطالة

(١) وليس كون الإبانة من تأليفه موضع رية راجع (تبين كذب المفتري) للحافظ ابن عساكر (٢٥٢)(ز)

التي أحدثها الله تعالى فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية».

وهذه النقول كلها صريحة في الحق الأبلج في المسألة، لكن ما قيمة أبي حنيفة وصدر الشريعة والسعد والسيد والشمس الفناري وحسن جلبي وابن الهمام وأبي السعود العمادى وعبدالحكيم السيالكوتي وإسماعيل الكلنبوي والمحققين الذين أشار إليهم السعد في كلامه المنقول فيما سبق وسائر الآلاف المؤلفة من العلماء في نظر سماحة الأستاذ بعد أن عاند مثل الإمام على بن أبي طالب- كرم الله وجهه- والإمام محمد الباقر الذي بقر العلوم- رضي الله عنه- في جل «الأمر بين أمرين»، بل قوله في هذا المصحف لا يوافق رأيا من الآراء، فيكون ابتكاره هذا مما لا يغبط عليه بل هكذا ينهار الرأي والرائي- نسأل الله السلامة- ومما وقع عن الأستاذ الجبري موقع الاستغراب قولي:

«نعم:العبد مجبور في اختياره بمعنى أنه مجبور على الاختيار، فليس في استطاعته أن لا يكون مختارًا كالجدار. ولله الحمد »ولا غرابة في ذلك بل هو محض الصواب، قال المحقق عبد الحكيم السيالكوتي في «حواشي النسفية»

«الإرادة مخلوقة لله تعالى، والعبد مجبور في نفس تلك الصفة، وهو لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى، فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها[1]». وربما طال عهد سماحة الأستاذ بهذا النص أو كان يعد عبد الحكيم

(١) راجع الطبعة الفرجية صفحة ٢٩٥، وقبل ذلك أيضًا هناك نصوص من هذا القبيل تقطع لسان كل خطيب. (ز)

السيالكوتي ممن لا يعول عليه في هذه المباحث، وإن كانت له منزلة عالية بين أهل التحقيق في نظرنا، والأنظار تختلف باختلاف معايير الناظرين. ومما يستغربه أيضًا مني قوله: «أن كون العبد شائيًا مختارًا نعمة عظيمة امتن الله بها عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] إذ لو لم يخلقه شائيًا مختارًا لما استطاع اختيار اتخاذ السبيل إلى ربه، كما في الآية قبله ويقول الأستاذ الجبري: كيف يمتن عليه بصفة المشيئة، وتلك المشيئة المخلوقة في المطيع مخلوق مثلها في الفاسق، وقد أدته إلى الفسق، وهذا تناس منه أن الذكر الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قد امتن الله تعالى به على عباده في آيات لما فيه من الهداية، مع أن الله يضل به من يشاء ويهدي به من يشاء ففي الامتنان بها في الحالتين تقريع بالغ لمن لم يتخذ السبيل بتلك النعمة، أو لم يهتد بذلك النور، وكون الآية من قبيل ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾[2] لا يستغربه إلا من لا يرى أن العبد يريد الهداية ويطلبها من الله تعالى، والله يخلقها له على مقتضي وعده الكريم بقوله في الحديث القدسي: «فاستهدوني أهدكم» حيث رتب الهداية على استهداء العبد ومذهب أهل الحق أن العبد يريد الهداية والله سبحانه يخلقها له، وعند أهل الجبر ليست الهداية بمترتبة على الاستهداء بل منحة مباشرة منه، وكذلك الضلال محنة من الله بدون سبب فيلغو عندهم قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾[3] المفيد عليه فسقهم لإضلالهم المدلول عليها بالتعليق بالمشتق

(١) الإنسان: ٣٠.
(٢) الحجرات: ١٧.
(٣) البقرة: ٢٦.

الدال على علية مأخذ الإشتقاق، ومن المعروف عند أصحابنا: أن المتعدى إذا لم يذكره له مفعول يدل ذلك على أن المقصود هو الفعل دون ملاحظة مفعوله فيكون المتبادر من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] هو ذات المشيئة وهذا يهديك إلى أن خطاب الله في الأزل للمكلفين فيما لا يزال بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ﴾ بمعنى إنكم لا تكونون ذوى مشيئة إلا بسبب أن يشاء الله ذلك لكم أو وقت أن يشاء الله ذلك لكم وسببية مشيئة الله الأزلية لمشيئة العبد اللاأزلية مما اتفق عليه الفرق، وأما الثاني فلا يدل إلا على المقارنة، وليست بمذكورة عندهم أيضًا وأما تقدير «بعد» قبل «أن» ليتم ما يريده الجبرية فغير متصور أصلًا عند من له شيء من الذوق العربي، وأما إذا أريد بالمشيئة المشيئة الخاصة المدلة على مفعول المدلول عليها في سياق الآيتين فإنها تدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء إلى اتخاذ السبيل أو الاستقامة على ما في آيتي التكوير والإنسان لا على عدم سبق إرادة العبد سبقًا ذاتيًا، فإما أن تترك المشيئة على تجردها من المفعول فلا تدل إلا على ذات المشيئة أو أن تقيد بالسياق فتدل على عدم كفاية إرادة العبد في الأداء المذكور بدون مشيئة الله، وكلاهما موافق لمذهبنا لا لمذهب أهل الجبر.

وذكرت مثل ذلك فيما علقت على «اللمعة»(٥٠)، والتمسح بالمضارعة أو الفعلية مما لا يجدى لتعالي الله عن الزمان والحدوث، وقد قال إمام الحرمين في «النظامية»: «إن القول بالجبر هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي».أهـ.

---

(١) الإنسان: ٣٠.

ما في البرية أخزى عند باريها ممن يقول بإجبار وتشبيه

وكنت قلت فيما علقت على «اللمعة» (٦٩): «ومن لازم الجبر ارتفاع مسئولية العبد فالقول الجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح ،والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف» اهـ وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]. وهذا نص على أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف أحدًا شيئًا لا تسعة قدرته، ولا تشمله إرادته واختياره، ومن عاند ذلك فقد عاند نص الكتاب، ولذا صرح في «بهجة الفتاوى» بكفر القائل بالجبر المحض لأن عدم إكفار أهل القبلة مقيد بعدم إنكارهم لشيء مما ثبت من الدين بالضرورة كما تجد تحقيق ذلك في «إكفار الملحدين» للعلامة أنور شاه الكشميري، والقول به يصادم هذا النص وإنكار له كما ترى، على أن «بهجة الفتاوى» من الفتاوى الأربع التي توارثت دارُ الإفتاءِ في «دار الخلافة "الإفتاء"» بما فيها سوى مسائل يسيرة ليست هذه المسألة منها كما لا يخفي ذلك على من ولى شئون تلك الدار برهة من الزمن حتى لو كان استفتاء بهذا المعنى قدم إليه في عهد إفتائه لكن تقديمه في حقيبة الإيجاب لا السلب فلا يسعه إلا الإفتاء به، وقول أبي القاسم الأنصاري شارح «الإرشاد» حينما سئل عن إكفار المعتزلة: لا يجوز لأنهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة. وقوله عندما سئل عن إكفار أهل الجبر: لا يجوز أيضًا؛ لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره تأثير وإيجاد كما نقله الدواني ففي حاجة إلى إيضاح لا يسعه المقام، وأما المعتزلة فيعزى إليهم أنهم يرون استقلال العبد في أفعاله، وأنه خالق

(١) البقرة:٢٨٦.

لأفعاله، فلو ثبت عنهم ذلك لعذر العلاء السمرقندي في رميه إياهم بالثنوية في «شرح[1] تأويلات إمام الهدى أبي منصور الماتريدي»، لكن لم نر ذلك في كتبهم لا سيما المتقدمين، وإنما ذكرهم بذلك بعض المتكلمين بطريق الإلزام والذي ذكره المسعودي في «المروج» في صدد بيان اعتقاد المعتزلة:

«أنهم يرون أنه لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها، وهو المالك لها دونهم، يفنيها إذا شاء، ويبقيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ولكان على ذلك قادرًا غير أنه لا يفعل إذ كان في ذلك رفع للمحنة، وإزالة للبلوى». أ.هـ

وقال ابن المطهر في «استقصاء النظر في الجبر والقدر»:

«إن الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال، وإن الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وإرادته، فلا يلزم أن يكون شريكًا لله، والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه إيقاع الإيمان كرهًا بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف» أهـ كما نقلت عنهما هذا وذاك أيضًا فيما علقت على «النظامية»(ص٣٦) وأين هذا وذلك من ذلك العزو الشنيع؟

وقال أبو بكر الرازي في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ۗ﴾[2] معناه لو شاء الله تعالى أن يكونوا على ضد الشرك من الإيمان قسرًا ما أشركوا لأن المشيئة إنما

(١) وهو في أربعة مجلدات محفوظ بمكتبة شيخ الإسلام ولي الدين في جامع «با يزيد» في «الأستانة» وهو نسخة العلامة الشمس الفناري. (ز)

(٢) الأنعام: ١٠٧.

تتعلق بالفعل بأن يكون لا بأن لا يكونه فمتعلق المشيئة محذوف، وإنما المراد بهذه المشيئة الحال التي تنافي الشرك قسرًا بالاقتطاع عن الشرك عجزًا ومنعًا وإلجاء؛ فهذه الحال لا يشاؤها الله تعالى؛ لأن المنع من المعصية بهذه الوجوه منع من الطاعة وإبطال للثواب والعقاب في الآخرة، وقال في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾[1] ولو شاء الإيمان منهم قسرًا لكان عليه قادرًا، ولكنهم كانوا لا يستحقون الثواب والمدح، وقد دلت العقول على مثل ما نص الله عليه في القرآن أن مريد الشرك والقبائح سفيه كما أن الآمر به سفيه.

ومن طرائف أسسه المنهارة ادعاؤه أن صفة الإرادة لا وجود لها في الإنسان قبل إرادته لشيء خاص بل وجود الإرادة فيه منحصر في أن الإرادة الخاصة لكل الأمر بالعكس؛ إذ تلك الصفة من الصفات النفسية في الإنسان وهي موجودة فيه ما دام إنسانا سليم العقل كباقي الصفات النفسية وأما الإرادة التي يعدها هي الموجودة فأمر اعتباري أو من قبيل الحال من الأمور اللاموجودة واللامعدومة على اختلاف الرأيين عند أهل السنة، ومن الدليل على ذلك قولهم في صفة الإرادة من صفات الله الثبوتية الذاتية أنها صفة حقيقة قديمة أزلية لها تعلق لا يزالي عند وقوع الحادث أو صفة حقيقة تعين في الأزل وقت حدوث الحادث في المستقبل حتى ترى القاضي عضد الدين يقول في «المواقف»: لا ثبت في غير الإضافة ردًا على الاحتجاج للصفات الإلهية بورود المشتقات، وبدلالتها على المصدر حيث يريد أن تلك الصفات المشتقة إنما تدل على ثبوت المعنى

---

(١) الأنعام:١٤٨.

المصدري لله؛ وهو أمر إضافي لا يوصف بالوجود الخارجي، وليس نزاع القوم فيه، ولا يخفى أن ثبوت المعنى المصدري لله لا يستلزم كون الله محلًا للحوادث؛ فبيانه هذا أفاد أن إثبات الصفات الحقيقة في حاجة إلى غير هذا الدليل كما هو ظاهر، وبهذا يظهر أن الأستاذ المناصر للجبرية يكون بادعاء عدم وجود صفة الإرادة التي تعبر عنها بالإرادة الكلية في الإنسان ووجود الإرادة الجزئية فيه قد جعل الموجود معدوما والمعدوم موجودًا نسأل الله الصون.

ومبنى هذا الرأي الفاسد إما عدم بقاء العرض زمانين، أو كون الاستطاعة مع الفعل، فالأول لا يقل تحكمًا عن ادعاء تجدد الأعيان كل آن والثاني ليس بمعنى عدم سبق وجود القوى الجسمانية والملكات والصفات النفسية في الإنسان على الفعل بل بمعنى كون مجموع القوى المؤثرة مع الفعل كما جمع الفخر الرازي هكذا بين الرأيين على ما نقله القاضي عضد الدين وغيره؛ فيكون إنكار وجود القوى الجسمانية والصفات النفسية في الإنسان سخفًا بالغًا.

ولذا قلت فيما علقت على «اللمعة»: إن الأشعري لا ينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل، إذ قدرة العبد عبارة عن القوة المنبثة في أعضائه المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، وهي متحققة بلا شبهه، وإنكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبدالحكيم السيالكوتي في «حاشيته» على «المقدمات الأربع»، وليس الإنسان بأحط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين، وكم للمبدع الحيكم من قوى أودعها في الكون فيكون إنكارها جهلا لا يطاق.

وقال أبو بكر الرازي في «أحكام القرآن» (١/ ٥٣٧): «زعم قوم جهال نسبت إلى الله فعل السفه والعبث فزعموا أن كل ما أمر به أحد من أهل التكليف أو نهى عنه فالمأمور به غير مقدور على فعله والمنهي عنه غير مقدور على تركه، وقد أكذب الله قيلهم بما نص عليه من أنه لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف ما لا يطاق، وأن العالم بالقبيح المستغني عن فعله لا يقع منه فعل القبيح، وعد الإرادة الكلية معدومة والإرادة الجزئية هي الموجودة قلب للأوضاع يتجاهل أن الكلية والجزئية هنا ليستا على اصطلاح المناطقة، ولو فكر هذا الزاعم في أن الكلى المنطقي هنا هو مفهوم صفة الإرادة، وأن جزئياته هي صفات الإرادة المشخصة في نفوس الأفراد كما هو شأن الصفات الحقيقية كالسمع والبصر ونحوهما لا تعلقها الاعتباري لا نجاب ما غشيه من العجب المصطنع، ولجزم بأن أصحابنا ما جروا على مصطلح المناطقة في إطلاق الكلية والجزئية على الإرادة بل جروا على المعنى اللغوي للكل والجزء لاستناد كل مرادات ذي الصفة إلى تلك الصفة النفسية واستناد جزء منها إلى تعلقها به، ولا مشاحة في ذلك، وإلا فهم بُعَداء عن أن يعدوا الموجود (اتفاقا) معدوما والمعدوم موجودًا، قال الكلنبوي في «حاشية شرح العضدية» (١/ ١٩٤): «وتحقيق ذلك أن في العبد المختار إرادتين كلية- وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من طرفى الفعل والترك، وهي مخلوقة لله تعالى اتفاقًا- وجزئية هي تعلقها بطرف معين، وهي من الأمور الاعتبارية أو من قبيل الحال وهي مدار التكليف».

وهناك تفصيل فليراجع لأن مؤلفها ابن بجدة هذه المباحث رغم كل مكابر.

وله إلزامات غريبة على الماتريدية منها إلزامه على الماتريدية الاستغناء عن طلب الهداية من الله في كل ركعة من صلواتهم حين يقولون: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾[1] لأنهم يعتقدون أن الهداية بأيديهم أنفسهم لكون مفتاحها بيدهم؛ وهو إرادتهم الهداية، وهذا كلام لا يصدر إلا ممن لا يزن ما يتفوه به أو ينكر الأسباب والمسببات، وسنن الله التي لا تتبدل، ويغيب عنه ما هي الهداية التي تثبت لله وتنفى عن غير الله وما هي الهداية الثابتة لرسل الله ودعاة الحق. بل لزوم ذلك لمذهب الجبر ظاهر وإلزام مذهب الآخرين بلازم مذهبه نفسه بالغ الطرافة.

ومن غريب صنعه زعمه التمذهب بمذهب الأشعري حوالي سنة ١٣٥٢هـ في الجبر بعد أن كان يقلد مذهب الماتريدي في القول بالاختيار مع أن المعروف في مذهب الأشعري عدم قبول إيمان المقلد، ومسألة أفعال العباد لكونها في صميم اعتقاد القدر المنصب عليها في نظره إذا صح فيها اعتقاد الجبر نافى ذلك صحة اعتقاد الاختيار، فكيف رضي لنفسه الانتقال إلى مذهب لا يرى صحة إيمانه فيما سبق من عمره من شباب وكهولة وشيبة إلى أن بلغ من العمر ما بلغ؟ وليس عندي علم ذلك، ثم ظنه أن الأشعري كان يعتقد الجبر باطل لا مسحة له من الثبوت، بل لم يقع ذكر الجبر في أفعال العباد في كلامه ولا كلام أحد من أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جرّا، وأول من وقع ذلك في كلامه بين الأشاعرة هو الإمام فخر الدين الرازي وليس هو من رجال النقل ليعول عليه بل هذا تخريج منه على حسب فهمه الخاطئ هنا مع تراجعه فيما نقل عنه سابقًا في الجمع بين

(١) الفاتحة: ٦.

المذهبين، وجرى أناس من متأخرى الأشاعرة المتشبعين بآراء الفلاسفة على عزو الجبر إلى الأشعري على تفننهم في دعوي التوسط فيه أو الأداء إلى المحض منه، وهذا التوليد باطل بما تجد تفصيله في «اللمعة» وقصد السبيل، وقد عول ابن عساكر [1] على أن مذهبه هو ما في «الإبانة» من أن تأثير قدرة العبد على فعله بإذن الله، وعليه جرى إمام الحرمين بأخرى، وهو التحقيق عندهم كما في «اللمعة» و«الأجوبة العراقية»، فيكون المناصر للجبرية لا إمام له غير جهم بن صفوان المنبوذ عند جميع الفرق.

ولا أدرى من أين صح لسماحة الأستاذ عد الإمام الغزالي في عداد الجبرية مع تصريحه ببطلان الجبر المحض بالضرورة، وكون خلق فعل العبد بقدرة الله وكسبه بقدرة العبد في كتبه كما نقله الدواني في «شرح العضدية»، وأوضحه الكلنبوي في (١/ ٢٤٧)، وذكره هو في أوائل «إحياء العلوم».

ومن غريب صنع الأستاذ المناصر للجبرية أيضًا رده على القائلين بالجبر المتوسط في مذهب الأشعري كونه بمعنى الجبر المعتدل أو الجبر الناقص قائلًا: بل مذهب الأشعري الجبر التام لكنه بالواسطة ثم يقول: هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام بعد أن بين أن الجبر بالواسطة هو كون الاختيار الذي تستند إليه أفعالهم اضطراريا مع أن تصور الجبر على الاختيار عود على الموضوع بالنقض فلا تكون الإرادة الجزئية اضطرارية بل الاضطراري هو صفة الاختيار فقط وهو

(١) في تبيين كذب المفتري فيما نسبه إلى الأشعري، وهو كتاب نافع في طبقات الأشاعرة والذب عن الإمام الأشعري ولنا عليه مقدمة وتعليقات (ز).

الإرادة الكلية عندهم فلا وجه لأن يظن أنه نطق بحقيقة كانت مقنعة فكشف عنها قناعها، مع أن الجبر والاختيار لا يجتمعان في صعيد واحد بل هما متضادان حتى إذا قارب الجبر شبرا مثلاً باعد الاختيار ميلًا، وإنما وقع الشيخ في هذا مما سمع من قول بعضهم: والعبد مختار مجبور في اختياره، فظن أن هذا هو المراد منه مع أن المراد أن العبد مختار مجبور في صفة الاختيار كما سبق نقلًا من كلام عبدالحكيم، وفي كلامه نصوص أخر لم ننقلها اكتفاء بالمنقول.

ومن غريب صنعه أيضًا حصر القدر في مضيق أفعال العباد ليتسنى له تضليل من يثبت الاختيار حيث ينافيه القول بالقدر في نظره مع أن دائرة القدر واسعة جدًّا[1] بحيث إن الخوض في أسراره يجر إلى محاولة اكتناه أسباب توزيع المواهب وغيرها مما استأثر بعلمه الخالق جل ذكره، وأما أفعال المكلفين فتقديرها على طبق علم الله المتعلق بتلك الأفعال الاختيارية فلا يكون في العلم السابق بالفعل الاختياري اللاحق غير تحقيق الاختيار، وهذا من أظهر الأمور عندهم فلا يكون منكر الجبر في أفعال العباد منكرًا للقدر أصلًا.

والعقيدة المستندة إلى العلم إنما تكون بالانكشاف التام والجلاء لا بالغموض والخفاء، على أن المنع من التعلل بالقدر في الأعمال دليل على أنها اختيارية بخلاف نحو المصائب والرزايا التي يتعلل فيها القدر.

---

(١) لأن القضاء عند الأشعري وجمهور أهل السنة هو إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، والقدر إيجاده إياها على قدر مخصوص في ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمتها وأسبابها العادية كما في «اللمعة» فتكون أفعال العباد المتعلق بها علم الله في الأزل على أنها اختيارية جزءًا يسيرًا منها ليس مظنة الجبر ونفي القدر (ز).

ومن غريب أمره أيضًا إطالة الدندنة حول كلمة «خرق مكشوف» في حديثي عن الجمع بين القول بالجبر والقول بالمسئولية، فإن كان لا يعترف «أن هذا خرق للإجماع مكشوف»، فليبرز نصًا واحدًا عن أحد من رجال الفرق يقول بذلك سوى سماحته وإلا أوافق على ضبطه للكلمة وتركيزها في موضعها.

ومن غريب صنعه أيضًا رده على «أحكام» ابن حزم و«الفقيه والمتفقه» ما نقلته عنهما في حديث المحاجة بين آدم وموسى في إخراج البشر من الجنة من أن هذا ليس من باب القدر بل من باب مخالفة طريق الحجاج حيث لام موسى آدم على ما لم يفعله، وقد أحسنا صنعا في هذا الكلام لأن الخلل في اعتقاد القدر يخل بالإيمان لكونه من الأركان، فموسى وآدم عليهما السلام منزهان عن الخلل في الاعتقاد في جميع الأدوار في معتقد أهل الحق فيكون ذلك المعنى محض الصواب بل الخلاف المروي بين أبي بكر وعمر- رضي الله عنهما- في باب القدر مما لا يلتفت إليه لبراءة الشيخين من الخلل في الإيمان بعد أن دانا بالإسلام، والحديث أخرجه البزار في مسنده لكن مسنده خاص بالأحاديث المعللة ولا سيما أنه بطريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، والخلاف فيه معروف، ولعن القدرية على لسان سبعين نبيا، في سنده متروك، وإن كان القدر ثابتا بالكتاب والسنة، ومع ذلك لا يجوز التساهل في سرد الأخبار التالفة في هذا الباب من غير بيان عللها لمجرد تهجين حال المخالفين.

ومن مستغرب آرائه أيضًا رميه مثل الكمال بن الهمام مع ورعه الكامل، واعتراف الكثيرين من علماء المذاهب ببلوغه مرتبة الاجتهاد بتحويله الآيات إلى

مذهبه وتأويله إياها بما لا يبرره الدليل، وهذا مما لا يصدر من مثله أصلا. فغاية ما يفعل مثله بعد أن رأى تضافر النصوص والمحكمات على أن للعباد أفعالًا اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها كما هو مذهب أهل السنة، وبعد أن وجد تمسك بعض أهل الزيغ بآيات يحسبونها ظواهر، أن يذكر القيود المعتبرة فيها بأدلة ترجعها إلى المحكم، والنصوص كما هو الطريقة المسلوكة عند العلماء الربانيين لا إثارة الشكوك بتتبع المتشابهات والمحتملات والمجملات مع وجود المحكمات والنصوص القاطعة لعرق الاحتمالات والبيان المكشوف الكاشف عن المراد في السنة. ومن هذا القبيل طعنه بمثل ذلك أيضًا في أبي السعود العمادي مع منزلته العالية في التفسير عند أهل العلم كما هو مبسوط في «الزيادة والإحسان في علوم القرآن» لابن عقيلة المكي مؤلف «الجوهر المنظوم في تفسير القرآن بما ثبت عن النبي المعصوم» في خمسة مجلدات، بل هذا الناقد هو المحاول لصرف الآيات البينة الدلالة على الاختيار إلى مذهبه الخاطئ في الجبر والاضطرار كما سبق منا بيان نماذج من هذا ليعتبر بها. ومن آرائه عد التوفيق والخذلان من وسائل الجبر، وكذا الدواعي مع أن التوفيق هو تيسير الخير، والخذلان هو تيسير الشر، ولهما أسباب عند الله على سنته الجارية في عبيده، فإذا باشرها المكلف أدته إلى مقتضاها بإذن مسبب الأسباب، وحيث إن العبد عرضة للذهول عن تلك الأسباب كلا أو بعضا يبقى دائما بين الخوف والرجاء خائفا من تيسير الشر، وطامعا في تيسير الخير، وليس في هذا ولا في ذاك شيء من معنى الجبر بل شرح الصدر وجعله ضيقا حرجًا كذلك. فمن ضاق صدره يلجأ إلى

الله باختياره فيزول الضيق ويسهل عليه العمل، وإلا يوقع نفسه في الهلاك بإرادته. وتحبيب الإيمان من باب التثبيت بدليل السباق وتعود الإقبال على الخير من أسباب تيسيره كما أن تعود الإقبال على الشر من بواعث تيسيره، فظهر أن مبنى الأمرين على حسن اختيار العبد أو سوء اختياره فيكونان بمعزل عن معنى الجبر، على أن التوفيق بذل المعونة والخذلان ترك المعونة من الله تعالى عند أبي حنيفة، ولهما أيضًا أسباب عند الله فلا يكونان على هذا التفسير أيضًا على شيء من معنى الجبر، وأما الدواعي فلا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار مهما كثرت واشتدت كصنوف الدعاية من تاجر في صدد ترويج بضاعته عند المشترين، وهي مهما بلغت لا تبلغ حد سلب الاختيار منهم وحملهم على الشراء بالاضطرار، وكذلك أمر الدواعي كما بينت فيما علقت على «اللمعة» و«النظامية» وادعاء خلاف ذلك خروج عن دائرة القبول، ففي التوفيق والخذلان والدواعي واحتفاف الجنة بالمكارة والنار بالشهوات اختبار لعزمات العبد الصادق في العبودية، ولتراخي العبد الكسول المتهاون في الطاعة لتبرر تلك العزمات من هؤلاء المؤمنين الصادقين،وتلك النزوات من هؤلاء النفوس العانية، إقامة للحجة على الفريقين فريق الجنة وفريق السعير.

ومن العجب أن تراه يكثر سرد آيات وأحاديث في صدد الاحتياج للجبر مع ظهور أنها لا تدل عليه من قرب ولا بعد فمن الذي ادعى أن الله تعالى إذا أراد شيئا لا تكون إرادته نافذة حتى يسرد آيات في نفاذ إرادته تعالى؟ ومن الذي زعم أن الله لا يهدي ولا يضل حتى يذكر آيات في ذلك ظنًا منه أنها من أدلة الجبر؟

مع أن الله بين من الذي يهديه ومن الذي لا يهديه، فمن أقدم على الفسق أو الظلم أو العصيان باختياره فهو الذي يضله ومن يستهديه فهو الذي يهديه، كما ورد في ذلك آيات وأحاديث كثيرة ذكرناها كثيرًا. وقد وردت آيات وأحاديث في أن الطاعة والمعصية إلى مشيئة العبد مع عموم إرادة الله لجميع الحوادث فجمعوا بين هذا وذاك بأن خلق الله لأفعال العبد بعد إرادة العبد إياها بعدية ذاتية تحقيقًا للمسئولية، وفرض تقديم إرادة الله يؤدي إلى الجبر المخالف لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]. ومن الذي يترك أن الله سبحانه يحول بين المرء وبعض مراداته حتى يحتج بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾[2] وإن كنت تدعي العموم على خلاف الواقع فأين العام الدال على ذلك؟

وصيغة القصر على الفساق في آية الإضلال نص على أن الذي يضله هو الذي اقتحم الفسق باختياره، وكذا تعليق الإضلال بالمشتق الدال على علية المأخذ، فلا يبقى مجال للقول بترك المطلق على إطلاقه هنا لعدم احتمال تعدد الحادثة واختلاف الحكم في هذا المقام كما هو ظاهر، للاتفاق على حمل المطلق على المقيد في مثل هذا الموضع من غير نظر إلى الكثرة أو القلة، على أن هذا من باب النص على العلة لا من باب الإطلاق والتقييد.

ومن لباقة سماحة الأستاذ الجليل في تصرفاته الكلامية أن يضفى ما شاء من الخلع على من شاء كقوله في الحديث عن نفسه وعن هذا العاجز: إن أهل بلادنا

---

(١) البقرة:٢٨٦.

(٢) الأنفال:٢٤.

يتعجبون منا، ويقولون: إنهما لما غادرا البلاد انتقلا من مذهبهما إلى مذهب آخر. فكأني انتقلت في زعمه من مذهب أبي منصور الماتريدي إلى الاعتزال وسماحته منه إلى المذهب الأشعري[١] فيكون انتقاله عند الجمهور من السنة إلى السنة، وانتقالي من السنة إلى البدعة، وبه يحسب أنه يصرع المعترض عليه في أول خطوة[٢]، وكان لوح بهذا في مقدمة «موقف البشر» وصرح به في «موقف العقل والعلم» لكنه ليس سماحته بخزيمة هذا الخبر فلو سأله سائل في أي كتاب له رأيت هذا أو بمحضر من سمعته منه؟ وكتبه مملوءة بالذب عن مذهبه الفقهي والاعتقادي، وهو بالغ الصراحة في آرائه، ولم نر شيئًا من هذا القبيل في كتبه لا تلويحًا ولا تصريحًا لما استطاع أن ينبس ببنت شفة، والذي أظنه أن أهل البلاد لا يشكون في أني ما زلت محتفظًا بمذهبي الفقهي والاعتقادي من غير مساس مني بكبار رجال المذهب من الناحيتين لما في آثاري المنتشرة من البيان الشافي في كلتا الجهتين، كما أنهم لا يشكون بعد اطلاعهم على «موقف البشر» و«موقف العقل والعلم» أن سماحة الأستاذ تنكر للمذهب بعد حلوله في تركيا الغربية ثم في مصر، وتبرأ من مذهب إمام الهدى أبي منصور الماتريدي، وبدأ يوسع رجاله الكبار انتقاصًا واحتقارًا كما سبق، وانتقل إلى مذهب الجبر التام المحض الذي هو أشد من الإكراه الملجئ عند الفقهاء على حد تعبيره، والأشعري بريء من مثل هذا الاعتقاد كما ذكرنا مرات.

---

(١) كيف هذا وهو معترف بمخالفته للأشعري في أفعال العباد بل مخالفته له أو سع مدى مما اعترف به (ز).

(٢) يثير الضحك هذا النوع من الدعاية للنفس ممن يصرح في كتبه أن المعتزلة أهدى سبيلًا من الماتريدية من غير حذر ولا وجل (ز).

ومن حاول أن يبرر قوله بالجبر التام بادعاء أن هذا مذهب الأشعري فعليه أن يبرز نصًا على ذلك من كتبه نفسه لا من كتب المتأخرين الذين كتبوا ما كتبوا تخريجًا واستنتاجًا وإلا يكون منقولا، على أن رأي هذا الأستاذ لا ينطبق على ما حكاه المتأخرون كمذهب للأشعري، بل هو نفسه يعترف بالمخالفة له في المسألة من بعض الجهات فأين الأشعري مع كل هذا؟ فتكون محاولته الاحتماء بظهر الأشعري فاشلة، وشد عضده في جوهر اعتقاده لا يكون إلا عند جهم، أو هو أمة وحده لا تابع له ولا متبوع ولا يقلده أحدًا ولا يقلد أحد، وقد قال في «موقف العقل» (٣/ ٤١٩): «لا نقول القول تقليدًا لأحد أهـ» فلا معنى لدعوى أنه أشعري بل لا يستقر على حالة واحدة في كلامه عن الجبر والاختيار تراه مرة يقول بالجبر المحض وأخرى بما مآله الجبر المحض أو بما هو أقوى من الإكراه الملجئ ثم يعترف بأن الجبر غير مشعور به في هذه الحالات بل المشعور به الاختيار بل الاختيار التام، فلو جمع كل ذلك في صعيد واحد لوجد القارئ فيه تسمية الشيء بنقيضه ونحو ذلك من وجوه التهاتر- فنسأل الله الصون- فيكون انتقاله من السنة النقية إلى بدعة فظيعة، نعم: هو كان قال لي: إن مذهب إمام الحرمين من تأثير القدرة الحادثة في فعل العبد بإذن الله هو مذهب المعتزلة. فقلت له :إن كان هذا هو الاعتزال فلا مانع من الاعتداد به بعد متابعة كثير من المحققين له كما في «الأجوبة العراقية»، وزد على ذلك كون هذا عقيدة الأشعري نفسه في التحقيق، فلعله بهذا السبب لا يتحاشى من تلقيبي بالاعتزال من غير حق وبدون تحفظ وما ذكره من أني قلت له: إن مذهب الاعتزال يعيش في

مذهب الماتريدي ومذهب الشيعة الإمامية فمهما خانته ذاكرته فيه لأن الاختلاف بين الماتريدية والمعتزلة في أفعال العباد وغيرها أظهر من أن يخفي على بل الذي قلته: إن المقبلي يرى في «العلم الشامخ» مذهب الماتريدي اعتزالًا مقنعًا، وما هذا إلا من بعض شطحات المقبلي، والذي قلته في جانب الشيعة أن فرق الشيعة بل الخوارج اليوم على مذهب المعتزلة في الصفات وأفعال العباد، وأين هذه مما نسبه إلي؟

ومن عادة سماحة الأستاذ إطراء من يروى عنه من المتكلمين أن مذهب الأشعري الجبر حالًا أو مآلًا، والويل له إن روى عنه نفي الجبر وإثبات الاختيار، فالسعد لما قال: الأدلة النقلية إذا تعارضت كما هنا يتحاكم إلى العقل، أقام عليه القيامة. ولما قال ما في «شرح المقاصد» من أن حصول المشيئة والداعية ليس باختيارنا رفع شأنه. لكنه يريد بالمشيئة الصفة جمعًا بين كلماته فيفلت من يده، والوجوب المتصور عند حصول الداعية ليس يعدو حد الظن، والظن في باب الاعتقاد لا يغني من الحق شيئًا، ولا أدري ماذا يكون حاله إزاء ما حكينا من نصوصه في «التلويح» و«شرح النسفية» وحاشيته على «الكشاف» مما يدل على أن مذهبه عين مذهب الماتريدي.

ومن عادته أيضًا إطراء الذين يسمون المحققين من المتكلمين إذا رُوى عنهم شيء من الجبر أو الإفضاء إلى الجبر. وأما إذا رُوى عنهم شيء يخالف مزاجه في الوجود رماهم بوحدة الوجود والزيغ، وكذلك عادته التشدد على الصوفية الذين يُروى عنهم ما يشبه القول بوحدة الوجود، ولو تروى وحمل قولهم على

وحدة الشهود التي تعد حالة سكرية تطرأ وتزول، لكان مجانبًا نهش أعراض مشاهير الأصفياء مع عدم ثبوت ما نسب إليهم من الشطحات بطرق مقبولة عند أهل الرواية، فإذا عد الماتريدية أنهم ليسوا بأقل مفسدة من المعتزلة، والصوفية على منهج الطبيعيين[1] والمحققون من المتكلمين في صفهم وحكماء الإسلام مثلهم، ودعاة الإسلام في هذا العصر في البلاد الشرقية إذا عدوا متهمين في دينهم، فمن الذي يبقي في عداد المسلمين الأبرار لينالوا رضا الله سبحانه والنعيم المقيم في دار الأخيار، وتلك أمور لا أريد التوسع في بيان ما انطوت عليه من المفاسد. ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾[2].

والنظر إلى أن القضاء والقدر من أدلة الجبر عند سماحة الأستاذ لا جواب عنده على أبيات مشهورة نظمها بعض الروافض على لسان ذمي، وفيها:

أيا علماء الدين ذمي دينكم ... تحير دلوه بأوضح حجة

قضى بضلالي ثم قال ارض ... فهل أنا راض بالذي فيه شقوتي

وقد تفنن العلماء في الجواب عليها، ومن ألطف تلك الأجوبة جواب عبد الغني النابلسي بقصيدة طويلة في «ديوان الحقائق»، وملخصه الفرق بين القضاء والمقضي، فالقضاء يجب الرضا به لكونه على طبق الواقع كقاض يقضي بأن فلانًا

(١) وقد رد على هذا الزعم الشهاب المرجاني في شرحه على «النسفية» ردًّا مشبعًا صان به أعراض أصفياء الأمّة (ز).

(٢) الحشر: ١٠.

زان مثلًا بعد سماعه الشهود فقضاؤه مرضي لأنه هو الواقع، وأما مقضيه فغير مرضى لكونه حرامًا، فالله سبحانه إنما قضي على طبق علمه المتعلق بفعل العبد الاختياري فما هو أكمل من العلم الحاصل للقاضي بعد سماع الشهود متحقق عند الله قبل حدوث الحادث، وعلمه تعالى بالفعل الاختياري للعبد قبل حدوثه محقق للاختيار لا مناف له عندهم.

وعمدة سماحة الأستاذ فيما يذكره عن جبرية الغرب هي كتاب علم النفس الذي ترجمه الأستاذ المغفور له أحمد نعيم بك البابانى، وقد توسع فيه في بيان جبرية فلاسفة الغرب بمناسبة أن حماه كان شيخًا للملامية، وهم غلاة في القول بوحدة الوجود، وكان يعد هذا الشيخ مظنة ولاية وكرامة عند بعض أهل الغفلة وإن كان الأستاذ بريئًا من هذه النزعة لكن بقي تحت تأثير حميه الأدبي فاستساغ التوسع في ذلك، كما أنه كان أشعري النشأة باعتبار مذهب أسرته، وكان يلقى في البيئة التي يعيش فيها بعض اعتراض من أصحابه على الجبر المتوسط المعروف في هذا المذهب بأنه مخالف للعقل والنقل فوجد هوى في نفسه ذكر من يقول بالجبر بين عقلاء الغرب، لكن لا يفوتنا أن هؤلاء أغلبهم طبيعيون يقولون بسلطان الطبيعة على أفعال العباد، وقد أحسن الرد عليهم جول سيمون الفيلسوف الفرنسي في كتابه الواجب، وأجاب عن الشكوك الثلاثة إجابة جيدة في الغالب فيما يزيد عشرين صفحة، وقد ترجم الكتاب المذكور قبل سنين متطاولة في أربعة أجزاء ولولا طول البحث لنقلته بحذافيره، ولما أراد سماحة الأستاذ تأييد مذهبه في الجبر بالنقل عن فلاسفة الغرب مسايرة لرغبات أبناء اليوم وجد بغيته في

كتاب الأستاذ الكبير أحمد نعيم حتى توسع في النقل عنه في صدد تأييد الجبر -سامحني الله وإياه بمنه وكرمه وأرشدنا إلى الحق-وعلى كل حال أرى التوغل في هذا البحث من قبيل المناقشات البزنطية، لا ثمرة لها عملية تعود على المجتمع بخير، ولكن الكلام يجر الكلام.

ومن عادة سماحة الأستاذ الاستناد إلى بعض نظريات للمتكلمين يوردونها لمجرد التدريب على المسائل النظرية لا قيمة حقيقية لها، ولا لإشكال فيها مستعصي الحل، ومن هذا القبيل ادعاؤه احتياج الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى لكونها إرادية فتتسلسل الإرادات وهو باطل، وهم بينوا وجه استغناء الإرادة عن إرادة أخرى فضلًا عن تسلسلها وقالوا في تحقيق ذلك: إن كل ما صمم الفاعل العزم على إيقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد إليه، وأما ما يتبعه من الأمور الرابطية الثابتة لمحالها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فلا تتعلق به إرادة كما تجد تفصيل ذلك في «إشارات المرام»و«اللمعة» و«لسان الخواص» لرضي الدين القزويني.فنكتفي بالإحالة إليها حذراً من الإطالة بدون طائل. وأما تفننه في تخيل الجبر في كل آية تدل على مشيئة الله سبحانه وتعالى أو على شمول مشيئته تعالى فليس بصواب لأن عموم إرادته ومشيئته لا يفيد الجبر ولا ينافي كون العبد شائبًا مريدًا لأن تعلق مشيئة الله بالأفعال التي يشاؤها العبد باختياره يحقق اختيار العبد كما سبق مرات، وعند إضمار الفاعل في المشيئة يعين المرجع بالقرائن، والإرجاع إلى القريب هو الطريق المتبع عند دوران رجوع الضمير بين القريب والبعيد، وإن كان هذا يؤذي مزاجه

وحجاجه والمشيئة الإلهية في أفعال العباد محمولة عند محققي الأشاعرة- مثل إمام الحرمين وعبد القاهر البغدادي- على ترك الله سبحانه العباد يفعلون تلك الأفعال ولولا مشيئته لتلك الأفعال ما أقدرهم على فعلها ولا تركهم يفعلون، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1] فتأديب من الله لعبيده على أن لا يبتوا في فعل يتعلق بالمستقبل إلا بالتعليق على مشيئة الله وإذنه، ومن المعلوم أن إرادة العبد وحدها غير كافية في حصول الفعل إذا لم تنضم إليها إرادة الله سبحانه عند جميع الماتريدية وقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[2] بمعنى اذكر ربك قائلًا إن شاء الله في كل شيء تريد فعله في المستقبل إذا نسيت قولها في حينها لأن مدار حصول الفعل في الاستقبال هو انضمام إذن الله لذلك، فلا تفيد هذه الآية عدم سبق إرادة العبد سبقًا ذاتيًا بل تفيد لزوم تدارك ذكر الله على العبد طالبًا معونته وإذنه في حصول الأمر الذي عزم على فعله إذا نسيه أثناء العزم فمن وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختيار العبد غير كاف في حصول الفعل علم جريان عادته سبحانه على أن يخلق الفعل عقب إرادة العبد.

وأما مذهب إمام الحرمين في آخر أمره فهو تأثير قدرة العبد على فعله بإذن الله، وعد كثير من المحققين هذا تحقيق مذهب الأشعري أيضًا كما في «اللمعة»(٥٧)، وكون هذا هو التحقيق من مذهب الأشعري موافق لما هو المصرح به في عامة كتبه خصوصًا الإبانة

---

(١) الكهف:٢٣، ٢٤.

(٢) الكهف: ٢٤

على ما ذكره ابن القيم في «شفاء العليل»، والكوراني في «قصد السبيل» وقد ناصر هذا الرأي الآلوسي في «الأجوبة العراقية» (١١٦) بل ألف العلامة أحمد بن محمد المقدسي الدجاني كتابًا في مناصرته وسماه: «الانتصار لإمام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار» وقد رد الآلوسي على أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين وعلى السنوسي اعتراضهما عليه ببسط في الأجوبة العراقية، فكان الأجدر بالأستاذ المدعي للانتماء إلى الأشعري أن لا يتحامل على إمام الحرمين في المسألة بدون حجة ناهضة، لأن في ذلك انفصالًا وانفضاضًا من حول إمامه الجديد كما فعل مثل ذلك مع إمام الهدى أبي منصور الماتريدي فيما سبق، لكنه لم يرض أحدًا أن يكون إمامًا لنفسه حقيقة غير جهم، وهذا من سوء اختياره في نظري رغم ادعائه أنه مجبور فياليته حين ترك مذهب إمام الهدى أبي منصور رضي برأى الأشعري في التحقيق لأنه إمام عظيم من أئمة السنة على ما يتبين من «تبيين كذب المفترى» لابن عساكر الذي سبق أن نشرناه مع مقدمة مهمة وتعليقات عليه، لا أنه هو إمام أهل السنة الأوحد كما ظن صاحبنا بل تكلم كثير من أهل السنة فيه كما هو منقول في كثير من الكتب. وصفوة القول: أن الله سبحانه وتعالى منح عباده قدرة وإرادة يوجهونهما بإذنه تعالى إلى فعل ما أمرهم به، كما يدل على ذلك الكتاب والسنة وأدلة العقل، ومن زعم خلاف هذا فقد تنكب طريق السداد مهما تحذلق في مزاعمه.

وتخيل أن لا قدرة له تعالى على هذا المنح لا يجامع الإيمان بالله، وصرف الآيات عن لغة التخاطب، وإهمال العقل في مواضع النظر شأن أغبياء الحشوية،لأن الله سبحانه وتعالى إنما خاطب الأمة بلغة التخاطب وبقدر ما يفهمونه بعقولهم، ومع ذلك للنقل حد يقف عنده، وللعقل مدى وإليه ينتهي،

والاسترسال فيهما شأن الحشوية والمعتزلة، وقول ابن قتيبة في باب العدل إهمال للعقل وإغفال للغة التخاطب، واستحسانه لا يصدر إلا ممن هو قليل الإلمام بالناحيتين وبسيرة الرجل نفسه المشروحة في «لسان الميزان» وغيره. وقد تحدثت عنه يسيرًا في«صفعات البرهان». وقد أجاد السعد الكلام في «التلويح» عند بحثه عن المقدمات الأربع المعروفة في المصدر الذي عد بيد العبد على أن يكون مدار التكليف،وقال:«إنه هو جزء الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج» ومن استخف جانب السعد في هذه المباحث، بحقه أن لا يصغى إليه، وأن يقال له: ليس هذا بعشك فادرجي، وقال الكلنبوي في حاشيته على كتاب أبي الفتح في الآداب: والمعنى اللغوي للحاصل بالمصدر هو الحاصل بسبب المصدر أعم من أن يكون حاصلًا أولًا بلا واسطة أو أن يكون حاصلًا بواسطة كالألم بالنسبة إلى الضرب، وهناك توسع في بيان ذلك فيحسن الاطلاع عليه لمن يريد التحقيق في المسألة. فتبين أن الذي بيد العبد هو المعنى المصدري الذي هو أمر اعتباري، نعبر عنه بتوجيه العبد لإرادته التي هي صفة حقيقة له إلى الفعل الذي هو بخلق الله ويعبر عنه بالحاصل بالمصدر بمعنى السببية العادية على جاري سنة الله سواء كان حصوله بواسطة أو من غير واسطة كما سبق.

وأرى فيما ذكرت كفاية بإذن الله سبحانه وتعالى لأن الاختيار في الإنسان يشعر به كل وجدان، والوجدانيات لا تحوج إلى كثير من البيان، واستصعاب القدر غير سهولة فهم الاختيار البشري، ودائرة القدر واسعة جدًا والخوض فيها يجر إلى البحث عن سر القدر المنهي عنه، ولو كنت رأيت حاجة إلى التوسع في

الرد على الجبر لسعيت عند بعض الطابعين ليطبع (هداية الغبي المتحير من ضلالة الجبري المتجبر) للعلامة الجهبذ السيد حيدر بن عبد الله الحسيني -رحمه الله- ربنا لا تزغ قلوبنا إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب، وليكن هذا آخر «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار»، وكان الفراغ منه بتوفيق الله سبحانه وتعالى (على يد أسير وصمة ذنبه المفتقر إلى عفو ربه محمد زاهد الكوثري عُفي عنه) يوم الخميس التاسع والعشرين من شهر شوال المبارك من سنة سبعين وثلاثمائة وألف، وهو اليوم الذي ابتدأت به السنة الخامسة والسبعين من عمرى، فأدعو الله أن يبارك لي في بقية عمرى ويختم لي بخير ويسامحني وهو المجيب لمن دعاه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرس

الصفحة

- خير المذاهب في أفعال العباد 9
- مسألة الإيمان بالقدر أصبحت مضغة في أفواه الناس يتكلم فيها من يعرفها ومن لا يعرفها ويعتبرها محل ضعف المسلمين وسبب تأخرهم. 10
- داء التقليد للغرب. 11
- استخفاف رجال الدين في مصر بمضرة لبس القبعة واعتباره جناية على القومية لا على الإسلام. 11
- بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن في سبيل التقليد والتجديد حتى تخرج من حدودها. 11
- دعوى أن القرآن لا يمنع نظرية (داروين). 12
- ترهات مؤلف "علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين" الطائشة الفاحشة وردها. 17
- قول علماء النفس الغربيين أن الإنسان مسير لا مخير. 22
- محاضرة فضيلة الشيخ بخيت في القضاء والقدر ووجهته فيها وسبب تأليف الكتاب. 24
- لا نريد الدفاع عن عقيدة الإسلام في القضاء والقدر بما يشبه إنكارها بل بإثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد، والأول من الضعف الذي يعاب به المسلمون المتأخرون. 26
- مخافة علماء الدين ما لا يخاف من كل لومة لائم وجهت إليهم وإلى الإسلام. 27
- تصريح الشيخ جمال الدين الأفغاني بمجيء اتهام المسلمين بعقيدة القدر من الغرب. 26
- بعض الأحاديث الواردة في ذم المكذبين بالقدر. 29
- بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهَر بتقليد مذهب المعتزلة وقد كان لا ينظر إليه بنظر الرغبة فانقلب الحال بعد تفرنجه ومجيئه من الغرب. 31
- قول ابن رشد والرازي وعلي القاري في القدر. 32
- قول القائلين بلزوم ارتفاع المسئولية عن الإنسان إذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت سلطان مشيئة الله الخفي. 33
- ما يتوهم من ترك العمل إذا أومن بالقدر. 34، 224، 270
- الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت في مسألة القضاء والقدر. 36
- لفت النظر لتميز موضوع المسألة وموضوع الكتاب. 36
- غلو الشيخ في الهجوم على مذهب الأشاعرة. 38

الصفحة

- تبرؤه من مذهب المعتزلة مع عدم اختلافه عنهم في مسلك التفويض وتستره بتعبير الكسب. ٣٩
- إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده. ٤٧
- وجهة الرأي العام العلمي بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده. ٤٧
- مسلك الشيخ جمال الدين في المسألة أقوم من مسلك تلميذه. ٤٩
- المذاهب المشهورة في أفعال العباد. ٥٠
- خلاصة ما أعتقده في المسألة وأريد إثباته في هذا الكتاب. ٥٠
- مذهب الجبرية والمعتزلة والأشاعرة. ٥١
- لا تأثير للقدرة الحادثة عند الأشاعرة. ٥١-٥٢
- ما هي مناسبة الإنسان بأفعاله على مذهب الأشاعرة وكيف يتعلق المدح والذم والثواب والعقاب به منها. ٥٢
- الفرق بين الفاعل الحقيقي والعرفي. ٥٢
- أفعال العباد لا تكون علة الثواب والعقاب بل علامتها وترتبهما عليها لجريان عادة الله بترتبهما عليها لا لاستلزامها أيًا منهما. ٥٢
- من أدلة الأشاعرة على مذهبهم استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة. ٥٤
- لا يتوقف الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات آية: ٩٦]، على حمل (ما) على المصدرية. ٥٤
- في مذهب المعتزلة نوع من الإشراك ولا يعتذر منه بأنه ليس إشراكًا في الألوهية. ٥٥
- ومن أدلتهم أن الإنسان لو خلق أفعاله لزم أن يعلم بتفاصيلها ويعلم وظائف أعضائه عندها. ٥٥
- اعتراض بأنه يمكن أن يوجد الإنسان أفعاله غير عالم بتفاصيل الفعل ووظائف أعضائه فيها كسائق السيارة حيث لا يعلم أدوار آلاتها عند السير تفصيلاً وجوابه. ٥٦
- استدلال المعتزلة ببداهة الفرق بين حركتي البطش والصعود والسقوط وجواب الأشاعرة. ٥٧
- الاعتراض المردد على الأشاعرة بأنه إما أن لا توجد قدرة في الإنسان أو يكون معها تأثيرها وجوابهم عنه. ٥٧
- تلخيص مذهب الأشاعرة والفرق بينهم وبين الجبرية. ٥٨

الصفحة

- صحة كون الإنسان مختارًا في أفعاله على مذهب الأشاعرة مع كونه مضطرًا في اختياره. ٥٨
- معنى الجبر المتوسط. ٥٩
- مذهب الماتريدية. ٥٩
- معنى الإرادة الجزئية والفرق بين الماتريدية والأشاعرة وغموض مذهب الأشاعرة ورجوعه إلى الجبر. ٥٩
- قالوا إن الإرادة الجزئية لا تتعلق بها الخلق لعدم كونها من الموجودات فلا يخل تمليكها العباد في مذهب الماتريدية بقاعدة نفي خالق غير الله. ٦٠
- أقرب المذاهب إلى الحق وأحقها بالقبول مذهب الأشاعرة بالرغم من ظن الكثيرين أن مذهب الماتريدية في الوسط التام بين الجبر والاعتزال واتهام مذهب الاشاعرة بأنه منتهٍ إلى الجبر وأن معنى الكسب بعيد عن الفهم. ٦١
- الاستدلال على الجبر بعلم الله الأزلي وجوابه بكون العلم تابعًا لمعلومه غير مؤثر فيه ثم الاعتراض على هذا والجواب عنه. ٦٢
- موقفان في غاية الأهمية لا يكون الباحث في مسألة القدر في غنى عن استقصائهما. ٦٥
- الموقف الأول: ما هي الإرادة الجزئية والاختيار، وبالتعبير الأعم: ما الذي يملكه الإنسان في أفعاله التي يخلقها الله. ٦٥
- ماذا مكسوب العباد؟ نشده بعضهم في نفس الفعل وبعضهم في وصفه والكثيرون في إرادته. ٦٥
- قول صدر الشريعة: إن الفعل بالمعنى المصدري يصدر من الإنسان ولا وجود له في الخارج، وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله وتقسيم الفعل هكذا بين الله والعبد غير ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني. ٦٦
- خلاصة ما قال في "التوضيح" أن الترجيح بلا مرجح إن كان بمعنى الإيجاد بلا موجد لا يجوز، أما ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح فجائز. ٦٦
- نقد ما قاله صدر الشريعة بأنه إما أن يكون ملؤه المحال أو يرجع إلى مذهب الاعتزال. ٦٧
- لا وجه لتخصيص الفعل في قولهم: الله خالق أفعال العباد - بالمعنى الحاصل بالمصدر وإن نبَّه إليه بعض المحققين (هامش). ٦٨

الصفحة

- كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الأشاعرة عنه وقع في الاعتزال. ٧٠
- مذهب القاضي أبي بكر وما يرد عليه واتحاده مع مذهب الماتريدية في نظر بعض المحققين. ٧١
- قولهم بأن الإرادة الجزئية غير مخلوقة لكونها غير موجودة من بناء الفاسد على الفاسد. ٧٢
- الجزئي أعظم من الكلي والكلي جزء للجزئي. ٧٣
- لا يجوز جعل الإرادة الجزئية عبارة عن تعلق الإرادة بطرف معين أو صرفها نحوه ولا جعل الإرادة الكلية عبارة عن الصفة التي هي ليست إرادة بل مبدأ الإرادة. ٧٣
- مؤيدات كون الإرادة الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته. ٧٥
- منها أن الإرادة الجزئية فعل من أفعال القلب وكل فعل مخلوق لله تعالى. ٧٥
- تخصيص الأفعال المخلوقة بما عدا فعلاً واحدًا وهو العزم المصمم كما فعله الكمال بن الهمام تحكم لا مبرر له غير تدعيم المذهب الماتريدي. ٧٥
- التخصيص الذي لجئوا إليه في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر آية: ٦٢] لا يجري في: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» و {قل إن الأمر كله لله} و {قل كل من عند الله}. ٧٦
- مذهب الماتريدية والذين تبرءوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهبًا يبعدهم من الأولين ويقربهم من الآخرين ولا يأتلف مع الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى. ٧٨
- ماذا يحصل من إنكار أو إقرار القدر الأزلي التابع لإرادة الإنسان وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء. ٧٨
- تحقيق معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠] والرد على المفسرين الذين أرهقوا الآية على الالتئام مع مذاهبهم مثل العلامة أبي السعود وفضيلة الشيخ بخيت ردًّا مشبعًا. ٨١
- وكنت أنا ماتريديًا مثل الشيخ بخيت وغيره فأيقظني قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة التكوير آية: ٢٩]، المذكور في سورتين من كتابه وقوله فيما لا يحصى منه: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾. ٩٦

الصفحة

- لا يجري تفسير الشيخ الذي ذكره في: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ وأحال عليه نظائره في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الكهف آية: ٢٣، ٢٤]. ٩٨
- تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١١٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٨] والرد عليه. ٩٩
- تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٩]، والرد عليه. ١٠١
- تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] والرد عليه. ١٠٥
- سؤال الهداية من الله والاعتراف بأهمية هذا السؤال في الإسلام بحيث يجب على المسلمين أن يدعوا الله كل يوم في صلواتهم قائلين: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة آية: ٦]، لا يأتلف مع مذهب المعتزلة والماتريدية ومن نحا نحوهما. ١٠٧
- من أدلة القدر الحاسمة غير المؤتلفة بمذهب المعتزلة والماتريدية قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل آية: ٩٣] الوارد في كتاب الله تعالى بكثرة لا تحصى. ١٠٩
- قد يظن أن آيات المشيئة الدالة على القدر معارَضة بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [سورة الأنعام آية: ١٤٨] والجواب عليه. ١١٢
- عدة من الآيات والأحاديث الدالة على القدر. ١١٥
- قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة القصص آية: ٥٦] لا يعارضه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الشورى آية: ٥٢] ١١٦

الصفحة

- حديث: «احتج آدم وموسى...»، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي فيه والرد عليهما. ١١٨
- حديث: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة...» واستدلال فضيلة الشيخ بخيت به والنقد عليه. ١٢٠
- حديث: «إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه.. إلخ» فيه شفاء لداءين وقطع لشبهتين. ١٢١
- نقد قول ابن القيم في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [سورة الأنفال آية: ١٧]. ١٣٠
- تأويل النصوص المطلقة الدالة على القدر وحملها على النصوص التي وردت مقيدة والجواب على هذا التأويل. ١٣٢
- على أن بناء هداية الله وإضلاله على سابقة استحقاق من العبد يستلزم التسلسل أو ينتهي إلى ما لا دخل له فيه. ١٣٣
- (الموقف الثاني) حاجة الأفعال الاختيارية إلى داعية ومسألة الترجيح بلا مرجح. ١٣٤
- موقف العطشان أمام الإناءين الممتلئين ماءً، والهارب أمام طريقين متساويتين والمثالان يستدل بهما على جواز الترجيح بلا مرجح من المتكلمين والرد عليهم. ١٣٤
- لا يظن أن مختارية الفاعل مغنية له في فعله عن المرجح. ١٣٥
- عرَّف علماء النفس الغربيون الفعل الإرادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين. ١٣٦
- مراد المستدلين بالمثالين على أحوال جميع الأفعال الاختيارية. ١٣٧
- لا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الأفعال الاختيارية التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه المناسبة الخفيفة. ١٣٨
- مَنْ يوجد المرجحات في الأذهان؟ ١٣٩
- ما هي قيمة المرجح وهل يبلغ مبلغ الموجب؟ ١٤٠
- المرجح شرط لإرادة الفاعل إن لم يكن علتها الموجبة. ١٤٠
- الكلام على كون الإرادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واستغناء الفاعل بها عن مرجح وكون التخصيص مقتضى ذات الإرادة. ١٤٠
- احتياج الفاعل المختار إلى مرجح لا ينافي مختاريته. ١٤١
- نقد قول الشيخ بخيت: "إن تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل الاختياري لا يحتاج إلى خلق جديد". ١٤١
- الترجيح بلا مرجح جائز مطلقًا، وإنما الباطل الرجحان بلا مرجح وبطلانه مطلق أيضًا غير مخصوص بمعنى دون معنى، وعلة بطلانه استلزامه لخلاف المفروض. ١٤٢

الصفحة

- بطلان التسلسل في الأمور الاعتبارية التي تتميز آحادها وتثبت في نفس الأمر كتسلسل الإرادات الجزئية. ١٤٣
- النقض الإجمالي الوارد على إبطال كون الإرادة مرجحة وعدم احتياجها إلى مرجح بلزوم التسلسل بجريانه في إرادة الله. ١٤٤
- قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [سورة الملك آية: ١٣] يدل على أن الله تعالى خالق الدواعي في القلوب. ١٤٥
- تقرير المحقق الكلنبوي ذلك النقض الإجمالي مرددًا بين الشقين لا يزيده قوة إلزامية. ١٤٥
- نعم إن كانت أفعال الله معللة يتجه النقض ولا يندفع بما أجاب به المحقق المذكور. ١٤٦
- ما يفضي إليه القول بتعليل أفعال الله من وجوب مراعاة الحكمة وكون الله فاعلاً موجبًا. ١٤٧
- هل يلزم الجبر في أفعاله تعالى ولا يلزم في أفعال الإنسان لعدم وجوب مراعاته الحكمة فيها. ١٤٨
- الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد وقولهم: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين"، وقولنا: "لا براءة للإنسان من أفعاله واستقلال له فيها". ١٤٩
- عدم استقلاله المتفق عليه عند أهل السنة يوجب كونه نصف مختار ونصف مضطر والمركب من الاختيار والاضطرار اضطرار. ١٥١
- مذهب الماتريدية أشد من الاعتزال في الابتعاد من الاعتدال. ١٥١
- لا يمكن وجدان الوسط التام في هذه المسألة من غير وقوع في أحد الطرفين المفرور منهما.
- ليس المطلوب إصابة الوسط بل إصابة الحق. ١٥٢
- منجم الجبر هو المرجح ومنه يعود ما سبق دفعه من الإشكال الحاصل بعلم الله الأزلي. ١٥٣
- انظر كيف يفهم العلامة التفتازاني قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]. ١٥٣
- (صفحة الحقيقة الأخرى) الفرق بين الجبر المتوسط وبين الإكراه والجبر المحض. ١٥٥
- لا يُسَلَّم لزوم كون الفعل الاختياري المستند إلى الاختيار الاضطراري اضطراريًّا بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الأشاعرة. ١٥٥
- لا جبر بمعناه المتعارف في المذهب الذي دافعنا عنه لكنا اخترناه في التعبير اختصارًا للحقيقة. ١٥٦
- مراد المحققين من قولهم: "إن مآل مذهب الأشاعرة الجبر المحض". ١٥٧
- سلطان مشيئة الله على اختيار الإنسان ليس من جنس الجبر والإكراه وإن كان أقوى منهما. ١٥٨
- قول إسبينوزا: "لو أن للحجر الملقى في الهواء شعورًا لظن أنه يتحرك بإرادته". ١٦٠

الصفحة

- أوضح ابن القيم سلطان مشيئة الله على أفعال عباده بأمثلة ثلاثة غير تامة التقريب والأمر أدق من أن يفهم بتلك الأمثلة. ١٦٠
- المكره على الخروج يخرج بإرادته واختياره بله الخارج في الحال الطبيعي. ١٦٣
- منشأ الجبر كون المرجح لازمًا وانتهاء الراجح الأَوْلَى إلى الواجب. ١٦٤
- الإنسان لا يفعل الخير إلاَّ بتوفيق الله ولا الشر إلاَّ بخذلانه، والعجب أن الماتريديين يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر. ١٦٦
- لا يجوز تكفير أهل الجبر المحض إلاَّ أن يجمعوا إلى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أعمالهم. ١٧٢
- قول عليٍّ كرم الله وجهه: "إن الله أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا لم يعص مغلوبًا ولم يطع مكرهًا". ١٧٤
- قول الصاحب بن عباد: "كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويحول بينهم وبين الإيمان ثم يقول: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا ﴾... إلخ [سورة النساء آية: ٣٩]. ١٧٧
- مسئولية العباد عن أعمالهم مع كونهم مجبورين فيها. ١٧٨
- قولهم بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية متعارضة. ١٧٩
- لا يقال: إمالة إرادة العبد من الله ولو بالإرضاء إكراه كما يقال: أمر الملوك إكراه. ١٨٣
- في مسألة القضاء والقدر أمران لا يُتوقف في الاعتراف بهما وثالث هو التوفيق بينهما وفيه الإشكال، والموفق من لا يسوقه إشكال الأمر الثالث إلى الإخلال بأحد الأمرين الأولين. ١٨٥
- استقلال الإنسان في إراداته يتضمن انفكاك روابط حادثات كثيرة في العالم عن الله. ١٨٧
- المحتجون بأن الله قد ناط المسببات بالأسباب وخلق العالم على هذا النظام ليحدثونا عن أسباب وعن توسلات بها تعزب عن شمول إرادة الله وتأثيره. ١٨٨
- إن الله يهدي من يشاء إلى التوسل بالأسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة بالنسبة إلى أناس مختلفين ولنورد مثالاً له من تأثير الصناعات الراقية العصرية في الأفكار. ١٩٠
- مذهب إمام الحرمين وابن القيم وانتقاده بكونه راجعًا إلى مذهب المعتزلة. ١٩٢
- وكما أنهما لم يختلفا عن المعتزلة في المعنى مع إغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه. ٢١٣
- عدم اعتبار الإمام لانتهاء الأمر في هذه المسألة إلى أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل- حلاً شافيًا وما يرد عليه. ٢١٥

الصفحة

- الجواب عن قول الإمام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكاليف لو اعتُرف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الأشاعرة للزوم كونها تكليفًا بما ليس في وسع العباد. ٢٢٠
- (تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الإنسان) الذي طالما حُمل عليه تأخر المسلمين في الأعصر الأخيرة وانتقاده. ٢٢٤
- علاقة عقيدة الجبر بنظرية (وحدة الوجود). ٢٣٨
- مسألة ترتيب خلق الله على كسب العبد هل هو عادي كما هو المشهور أو عقلي؟ ٢٣٩
- من هم القدرية (الملعونة على لسان سبعين نبيًا)؟ ٢٤٠
- آراء فلاسفة الغرب النفسيين في إرادة الإنسان واختياره وانتقادها. ٢٤٤
- في الفعل الاختياري خمس مراحل. ٢٤٦
- هل الفعل الإرادي منقسم إلى اختياري وغير اختياري؟ ٢٥٠
- قولهم: إن علم الله الأزلي المتعلق بالأشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم. ٢٥٥
- تعارض اختيار الإنسان بقانون (بقاء القوة). ٢٥٦
- مجيء قول العالمين الغربيين (شارل بوردان)، و (بوسوئه) مؤيدًا لقولي فيما سبق: لا يجوز الإخلال بأي واحدة من الحقيقتين بحجة أن العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما. ٢٥٩
- كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة وهو أجنبي عنها بماهيته الحرة من غير أن تضيع ماهيته. ٢٦٢
- في علم الإنسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة. ٢٦٣
- دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق إنكار لأساس التعليل. ٢٦٧
- الحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لا إرادة حيث لا سائق. ٢٦٨
- لا يصح كون القول بالاختيار خادمًا للأخلاق ولا كون القول بالإيجاب هادمًا لها. ٢٧٠
- مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي والمفسر الألوسي وانتقاده تحقيق معنى كون الماهيات غير مجهولة. ٢٧١
- قول الإمام أبي حنيفة في "الفقه الأكبر" ٢٨٦
- كتاب «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار» ٢٩١